

مَنْ تَرَانَا



البرجعية والقيامة

تأليف

سماحة آية الله العظمى
السيد كاظم الحسيني الحائري

دامت بركاته

إشادة
مكتب سماحة آية الله العظمى
السيد كاظم الحسيني الحائري دامت بركاته





مركز بحوث وتطوير علوم إسلامية

المرجعية والقيادة



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

المرجعية والقيادة

محاضرات: آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري (دام ظلّه العالی)

الناشر: دارالتفسير

الطبعة وتاريخ النشر: الثالثة ۱۳۸۳ هـ، ش ۱۴۲۵ هـ، ق

المطبعة: نكين

عدد المطبوع: ۱۰۰۰۰ مجلد

شابك: ۰-۱۰-۷۸۶۶-۹۶۴

ایران - قم - شارع معلم - انتشارات دارالتفسير

تلفون ۷۷۴۴۲۱۲ - تلفاكس ۷۷۴۱۶۲۱

المرجعية والقيادة



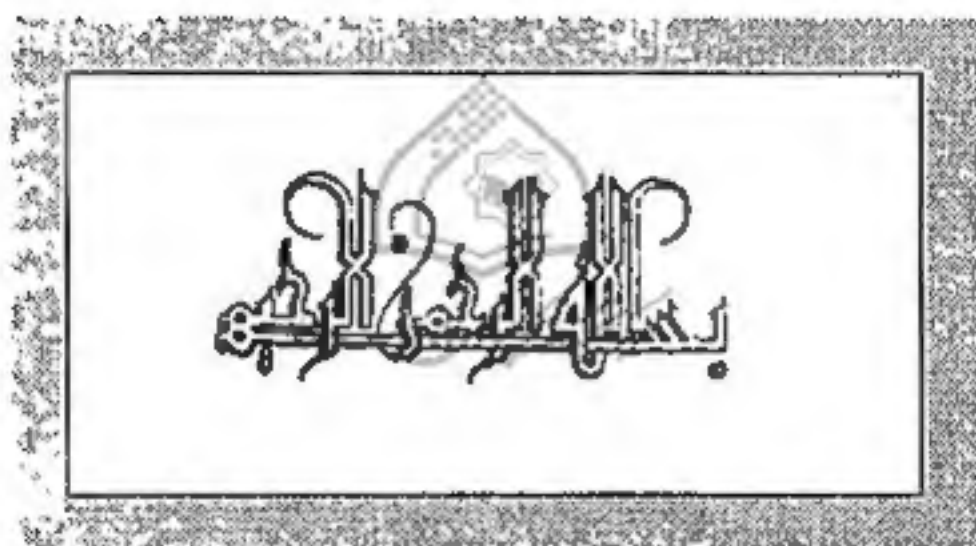
لسماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري (دام الله)

اصدار:

مكتب آية الله السيد كاظم الحائري (دام الله).

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کتاب و ترویج علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۴۴۹۹۶
تاریخ ثبت:	

مرکز تحقیقات کتاب و ترویج علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المحتويات

تقديم: بقلم سماحة آية الله العظمى للسيد كاظم الحسيني الحائري (رحمته الله) ١٣

المقدمة ١٩



الفصل الأول

الحاجة إلى الحكم الإسلامي

مبدأ الولاية أو الحكومة ٣٢

أساس أنظمة الحكم في العالم ٣٤

النظام الرأسمالي الديمقراطي ٣٥

النظام الاشتراكي الماركسي ٣٥

النظام الإسلامي ٣٥

مقارنة بين النظام الديمقراطي والإسلامي ٣٨

الانتخابات على وفق التصور الإسلامي وأدلتها ٤٣

أدلة البيعة ٥٦

٨ المرجعية والقيادة

٥٩ البيعة ومصدر الولاية

٦٤ العصمة والبيعة

٦٥ النص والبيعة

٦٦ العدالة والبيعة

٧١ صفوة القول في البيعة

٧٣ شبهة سقوط المشروط بتعذر الشرط

٨١ شبهة الحجز عن إقامة دولة

٨٥ شبهة عدم إراقة الدماء

٨٥ الجواب على الشبهة

٨٥ المنهج الأول: المنهج النصي

٨٥ المنهج الثاني: المنهج العقلي

٨٩ الروايات العائدة من إراقة الدماء

٨٩ روايات الطائفة الأولى

٨٩ روايات الطائفة الثانية

٨٩ روايات الطائفة الثالثة

٨٩ مناقشة الروايات

٨٩ روايات الطائفة الأولى

٩٣ روايات الطائفة الثانية

١٠٠ روايات الطائفة الثالثة

٩ المحتويات

١٠٢ الأجوبة العامة عن الروايات المانعة من الخروج

١١٦ الأجوبة الخاصة عن الروايات المانعة من الخروج

الفصل الثاني

المرجعية الدينية وولاية الفقيه

١٢٣ مبدأ ولاية الفقيه والمباني الأربعة

١٢٦ التفصيل في المباني الأربعة لمبدأ ولاية الفقيه

١٢٦ تفصيل المبنى الأول

١٣١ تفصيل المبنى الثاني

١٣٢ مؤثرات ملء منطقة الفراغ

١٣٣ أولاً: الهدف المنصوص لأحكام الشريعة

١٣٥ ثانياً: للقيم الاجتماعية المؤكد عليها إسلامياً

١٣٥ ثالثاً: العناوين المفهومة

١٣٦ رابعاً: لتجاه العناصر المتحركة على يد النبي والإمام

١٣٨ خامساً: الأهداف المحددة لولي الأمر

١٣٩ سابعاً: اتجاه التشريع

١٤١ تفصيل المبنى الثالث

١٤٣ تفصيل المبنى الرابع

١٤٣ الروايات التي استدل بها على هذا المبنى

١٤٣ الرواية الأولى

١٠ المرجعية والقيادة

١٤٥ الرواية الثانية

١٤٨ الرواية الثالثة

١٤٩ الإشكالات الوليدة على الرواية ومناقشتها

١٥٠ الجواب على الإشكال الأول

١٥١ الجواب على الإشكال الثاني

١٥١ الجواب على الإشكال الثالث

١٥٣ الجواب على الإشكالات الأخرى

١٥٤ الإشكال المشترك واجوبته

١٥٩ الجمع بين هينين للدين والترايع

١٦٠ شوري القيادة بين مؤيديها ومعارضيه

١٦٢ حدود ولاية الفقيه

١٦٢ المسألة الأولى

١٦٣ المسألة الثانية

١٦٥ المسألة الثالثة

١٦٨ المسألة الرابعة

١٦٨ قولاً: موارد النقص الفردي

١٦٨ ثانياً: موارد ملكية بعنوان

١٦٩ ثالثاً: موارد القصور الاجتماعي

١٧١ رابعاً: موارد المرافعات والقضاء وإقامة للحدود

المختص ١١

خامسة تنفيذ الأحكام والنظم بطريق القوة والغلبة ١٧٢

الفصل الثالث

الإشكالات على العمل المرجعي

الجواب على الشبهة الأولى ١٧٦

الجواب على الشبهة الثانية ١٨٢

الجواب على الشبهة الثالثة ١٨٥

الإشكالات المثارة على العمل الحزبي ١٨٧

الإشكال على هرمية العمل الحزبي ١٨٧

الإشكال على سرية قيادة الحزب ١٨٧

الإشكال على منح العمل الحزبي حكومته والحد من الغرب ١٨٧

تفويم الإشكالات الثلاثة ١٨٧

القيادة الحزبية والقيادة الشرعية ١٩٣

ملحق

بحوث في القيادة والحكومة

الأعلمية والقيادة ١٩٩

اشتراط العلمية للفقهية في التقليد ٢١٧

الولاية والقانون ٢٢٠

شبهات مهدي الحائري ٢٢٣



تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والثناء والسلام على رسول الله وعلى آله الصالحين الطاهرين

فإن فكرة الإمامة لدى الشيعة لها فكرة بقاء القيادة الإسلامية من بعد الرسول ﷺ حية محرّكة لعجلة الحياة الدينية بالوجه الكامل لسعادة الدنيا من ناحية، باعتبار أن الإسلام نظام كامل شامل للحياة الشريعة، كافي لجميع المصالح المادية، وسعادة الآخرة من ناحية أخرى باعتباره النظام الكفيل بتنمية الجانب الروحي والمعنوي للإنسان، ممّا يؤدي إلى سعادته حين لقائه الله - عز وجل -.

ونظام كهذا لا يمكن أن يعيش بين الناس لحظة واحدة من دون قيادة إلهية منصوص عليها من قبل نفس هذا النظام، وهذه القيادة هي المسمّاة بالإمامة بمعناها العام.

وهناك رأيان متعاكسان في الإمامة بين تغريط وإفراط:

أحدهما، رأي تقليدي وجدته عند شريحة قليلة من الناس لم يعوا الحقائق حتى بعد قيام الجمهورية الإسلامية الممركة التي أدت إلى توعية الكثيرين، إذ بقوا مصرين على القول بأن الحكم محصوص بالإمام المعصوم، وإن الإمامة تبقى بمعنى القيادة - معطلة في زمن الغيبة إلى أن يظهر المحجة (عجل الله تعالى فرجه).

وثانيهما، رأي انحرافي آخر رأته أخيراً في بعض الكتابات، وهو الرأي القائل بأن إيمان الشيعة اليوم بضرورة استمرار الإمامة والقيادة لإدارة دفتي الحكم ولتمشية أمور المسلمين يعني أنهم قد تارلوا عما كانوا يعتقلونه من شرط العصمة في الإمام؛ لو ضوح أن إمام المسلمين الظاهر اليوم ليس معصوماً. ولقد عقل صاحب هذا الرأي مأور تعامل مع أن الشيعة لم يكونوا يقصدون بالإمامة المشروط فيها العصمة معناها للعدم، وهو القيادة.

ذلك أن الإمامة لها معنى خاص نشار الشيعة عن سائر فرق المسلمين بالإيمان بها، ولها معنى عام يؤمن به كل مسلم معتقد بضرورة إقامة الحكم الإسلامي على وجه الأرض.

فالإمامة بمعناها الخاص تعني منصباً بهياً مقترناً بنوع من الارتباط الغيبي بالله سبحانه، وبمستوى من الهيمنة التكوينية على العالم. وهذا المعنى من الإمامة تعتقد الشيعة أنها لا تكون إلا بنص خاص على شخص معين، وهذه هي المشروطة بالعصمة، وتمثل اليوم بشخص الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه)، الذي لولاه لساخت الأرض بأهلها، وهو السبب المتصل بين الأرض

والسما.

وليست غيبة الإمام الحجة عليه السلام عن لأنظار تعني عدم تأثيره في الأرض وعلى المجتمع، بل مثله في الغيبة مثل الشمس إذا غيبتها السحاب، كما ورد في التوقيع المعروف^(١).

وهذا هو اعتقاد الشيعة في إمامهم المعصوم.

أما الإمامة بمعناها العام فهي تعني انبودة الظاهرية للأمة الإسلامية، وتكون لغير المعصوم - أيضاً - بعنوان النيابة عنه لدى عدم حضوره، وهذه مشروطة بأعلى درجات العدالة، وليست مشروطة بالعصمة. وتثبت بالنص العام على من وجدت فيه مواصفات معينة، كما ثبت أيضاً بالنص الخاص للنواب الأربعة في زمن الغيبة الصغرى.

ومن هنا يبدو أن بحث الإمامة بمعناها الخاص - والذي تمتلك الشيعة محمد الله كتباً كثيرة ووافرة عنه - ليس كافيًا لتمثلية أمور الشيعة اليوم، بل لابد من بحث الإمامة بمعناها العام أيضاً، وذلك لربط واقع المسلمين المعاصر بالماضي من ناحية وإعطاء الإسلام حركيته وحيويته وأسلوب تطبيقه كنظام كامل شامل للحياة على وجه الأرض من ناحية أخرى.

وقد جاء كتابنا السابق «الإمامة وقيادة المجتمع» - الذي كان تجميعاً لمحاضراتنا في شهر رمضان من سنة ١٤٠٦ هـ ق - أكثره مكرساً لبحث إمامة

(١) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٢، ١٣٩٥ هـ ب ٤٥ ذكر

أثمتنا المعصومين عليهم السلام وقيادتهم، ما عدا الصفحات الأخيرة التي كتبت بعنوان «لمحة عن ولاية الفقيه».

أما هذا الكتاب فهو مكرّس لتكميل دور ذلك الكتاب الماصي وبيان شروط وأسس قيادة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، والتي لم ترد في الكتاب الأول إلا في الصفحات الأخيرة، وقد أسمينا هذا الكتاب بـ«المرجعية والقيادة» فهذان الكتابان يكمل أحدهما الآخر.

وجدير بالذكر: أن هذا الكتاب أبصرت جميع محاضراتنا في شهر رمضان من سنة ١٤٠٨ وقد استنسجها من أشرطة (إكاسيت) على الأوراق الشابة الهادفة الفاضل محمد جواد الريدي (حفظه الله)، وكان مصمماً على طبعها على شكل كتاب، فلم يتمكن من ذلك، وكنت قد كتبت له أيام تصميمه ذاك تقريظاً، طلب مني ومع اكتمال مشروع الكتاب درجته ضمن التقديم فاستجبت لطلبه تكريماً لجهده. وهذا هو نصّه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

﴿إن الحكم إلا لله﴾ هذه كلمة ذكرت في القرآن ثلاث مرّات.

إنّ الفصل بين الإسلام والحكم غباء أو معاباة للإسلام، وإنّ افتراض اختصاص حكم الإسلام بزمان حضور الإمام المعصوم اتهام للإسلام بالنقص في زمن الغيبة، وإنّ غياب حكم الإسلام عن البلاد الإسلامية يرجب غياب أكثر الأحكام الشرعية عن الساحة، وإنّ تجسيد منصب الحكومة والولاية في إنسان في غير المتخصّص لفهم الإسلام هي

الأخرى خيانة كبرى عن عمد أو غير عمد بمدرسة الإسلام.

إنَّ الكتاب الحاضر تجميع لمحاضرات ألقيتها في شهر رمضان المبارك في سنة ١٤٠٨ للهجرة القمرية في قم للمقنسة حول مبدأ ولاية الفقيه وعلى أساس أنَّ الحضار كانوا بمستويات مختلفة، وأكثرهم من الوسط العامِّ المؤمن؛ فلذلك حاولنا التبسيط من ناحية وترك دقائق الأفكار حول موضوع من ناحية أخرى كي يكون البحث بمستوى فهم عامة المؤمنين.

والتي أشكر اهتمام قرة عيني العزيز محمد جواد الزبيدي (حفظه الله تعالى) بتجميعها وطبعها ونشرها، وهذا من شأنه الكريم، فأثري وجنته مهتماً بما يراه تحت قدرته من خدمات لدين الإسلام الحنيف، فجزاه الله عني وعن الإسلام وعن المؤمنين خير الجزاء. والسلام عليه وعلى المؤمنين كافة ورحمة الله وبركاته

١٢ شهر رمضان ١٤٠٩ كاتلم الحسيني الحائري.

وبعد ذلك أصبح قرة عيني العزيز (أبو زين العابدين البكري حفظه الله) الذي هو من أولئك الشباب الرساليين والكتاب النجديين الذين نعتقد عليهم الآمال بصدد تكميل المشروع، وتبديل لغة المحاضرة فيه إلى لغة الكتاب وإعداده بتقسيمه إلى فصول واشتقاق العناوين لموضوعاته وحذف الزائد والمكرر، وتحقيق الروايات الواردة فيه، والإشراف على طبعه وجوانبه الفنية كافة ضمن عمل مكتبنا.

لَمْ بعد ذلك أُلقيت النظرة المفاحصة عيه لأجل التصحيح فكان هذا الكتاب الذي نرى أنَّ امتيازه في سهولته التي نجده متناسباً مع فهم عامة الناس في حين

أَنَّ كتابنا «ولاية الأمر في عصر العيبة» قد لوحظت فيه الدقة الفنية والإحكام إلى حدٍّ قد يعسر فهمه الكامل إلا على الخواص.

أسأل الله تعالى أن يجعل كلَّ هذه الجهود خالصة لوجهه الكريم، وزاداً ليوم فقري ولما فتى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

كما وأسأله تعالى أن يديم على رؤوس ورؤوس المسلمين جميعاً ظلَّ وليِّ أمرهم سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي (حفظه الله). وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

كاظم الحسيني الحائري

شوال ١٤١٨ هـ - قم المقدسة

مُتَلَمِّمًا

شاهد الفقه السياسي الإسلامي في غضون إضع عشرة سنة الماضية تطوراً ملحوظاً في مجال بلورة انصرية السياسية الإسلامية في الحكومة وقيادة الدولة على وفق مبدأ ولاية الفقيه، وقد كان لتأسيس الدولة الإسلامية على يد الإمام الخميني عليه السلام التأثير الكبير في دفع عجلة التنظير في هذا الاتجاه، من حيث كون التنظير أصبح حاجة عملية وضرورية يملها الواقع المعاش للنظام السياسي الإسلامي، ومجمل التحديات التي تواجهها، وهي تحديات تجد حلولها في التأسيس الفقهي الذي يصطلح به الفقهاء الراعون.

إن أصل التفكير في المسألة السياسية من قبل الفقيه كان يواجه عقبات كثيرة من قبل الذين لا يرون ثمة جدوى من هذا التفكير طالما أن السياسة بنظرهم لا تلتقي مع الفقه أو مع وظيفة عالم الدين حيث إن أمرها متروك للسياسيين، وللغفلة والعقيدة مجالتهما الخاصة التي ليس بينها التصدي لقيادة المجتمع وسياسة الأمة، وإن أمر إصلاح شؤون لرعية متروك لمعصوم الغائب بعد

ظهوره (عج).

وكان مقتضى الأمر هو إرجاء استعاطي مع السياسة الى زمن ظهور المعصوم عليه السلام، وترك الأمور على ما هي عليه ولمزيد من العبيثية والفوضى والانحلال، فلربما تعجل الفوضى (و نفسد) بظهور المنقذ الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً ؟

وكان أخطر ما في هذا الاتجاه أنه يتشبهت بـمحررات (شرعية) ويدعي استمداده مرجعيته الفكرية والتشريعية من ذات العقيدة الإسلامية، أو من موروث فقهي وكلامي قديم قرر إرجاء العمل السياسي الى حين بعيد المدى وربما لا منتهي.

لقد كان وراء هذا الاتجاه أسباب - ظرفية - كانت قائمة وقت صدور هذه الآراء منها ما هو موضوعي ومنها ما هو نفسي ومنها ما هو حكومي (سلطاني) نجم عنها بشكل عام هذا التداعي الحظير على صعيد المعرفة الإسلامية والواقع الاجتماعي والسياسي للأمة.

فالأسباب الموضوعية لمدرسة (إرجاء السياسي، تتمثل في الاقصاء المستمر لأئمة أهل البيت عليهم السلام ومواليهم من أخذ دورهم الطبيعي في قيادة التجربة السياسية، ويذكر التاريخ ان جميع الخلفاء الذين تسلموا مناصب الرئاسة في الدولة الإسلامية أحجموا عن تولية العلويين في مناصب الدولة أو إسناد مسؤولية حقيقية اليهم، بالإضافة الى حرص الطرق عليهم ومطاردتهم والتكيل بهم لا لشيء إلا لأنهم كانوا يمثلون لطريقة الصحيحة في المنهج والفكر

والعقيدة، فكان طبيعياً أن يكفأ العمر السياسي ويتضائل تدريجياً - مع وطأة تلك الظروف - إلى أن وصل إلى حانة كروص شبه مطلق في عصر الغيبة الكبرى انعكس سلباً حتى على مسألة التعاطي نظري مع القضايا السياسية، فضلاً عن العمل على تسلم مقاليد الأمور بهذا الأمر لم يخطر بباله

أما الأسباب النفسية فتتمثل بما يمكن تسميته بـ (صدمة الغيبة) التي نجمت عن عيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام - رغم أنه خففت من شدتها الغيبة الصغرى المعهدة للتحوّل الكبير في مسار الإمامة - والتي انعكست ببهيات عدّة كان أبرزها تصوّر عدم إمكانية الانتصار بغير المعصوم عليه السلام، تطوّر معدّل إلى تبريره فكراً وعمائداً فصارت (التقية) مدعاً سياسياً ومنهجاً في السكون لا يُحاد عنه، وصار كل قيام وثورة وتعاطي مع السياسة قبل ظهور المعصوم - في زمن الغيبة الكبرى - يُعد عملاً غير صحيح وربما انحرافياً، محكوماً عليه بالفشل.

على أن ثمة من كان يعادي هذا الاتجاه ويكرسه أكثر فأكثر، ولأغراض تتمثل في إقصاء التشيع عن ساحة الفعل التاريخي والعمل السياسي والاجتماعي، هو حكومات الجور والانحراف التي كان من مصلحتها ظهور هذه الآراء والاتجاهات في حركة التشيع لإقصائه نهائياً من الحياة. فتكرّس الخوف من السلاطين مع الصدمة الناجمة عن غيبة الإمام (ع) وتداعياتها، لانتاج نمط جديد ولريد للحياة الإسلامية (الشيعية) جمعها في نهاية المطاف محجورة مقصية مستسلمة لأقدار السلاطين ومقتضيات تقدر..

أما السبب الحكومي السلطاني فهو ما كانت تمارسه سلطات الجور من

تحريف مقصود للفكر الإسلامي في محاولة منها لاكتساب شرعية الحكم وإسكات المعارضة من خلال عملية معقدة من تزييف الحقائق والمبادئ سُخر لها فقهاء وشعراء ومثدعون، وكانت تسير جنباً إلى جنب مع سياسة البسط والقمع لكل معارضة مهما بدت صهيبة، ففتح عنه تراث ضخم من الفقه السلطاني (الحكومي) الذي تكرر يوماً بعد آخر إلى أن امتد إلى عصرنا الحاضر بهيئة نظريات وقوالب تميل بتجاهها العام إلى تبرير سلطة الحكام وسلوكهم وتحريم الخروج عليهم، وبإلصاقه سحب الشرعية عن كل معارضة، بل واعتبارها خروجاً عن الإسلام، أو بغياً أو ارتداداً أو انحرافاً في نهاية المطاف؟!

وكانت النتيجة العملية لكل ذلك أن برزت مدرسة فقهية - كلامية - خارج إطار التشيع - متحالفة مع الأنظمة السياسية الحائرة أخذت على عاتقها إجراء أكبر عملية تحريف (تريف) فكري (فقهية وكلامية) في تاريخ المسلمين، وقد زاد في زخم تأثيراتها وانتشارها نحو الساحة من معادل نوعي معارض شيوعي - على صعيد المسألة الفقهية في الجوانب السياسية والاجتماعية للأسباب المذكورة آنفاً. مما جعل القناعة الشيعية التي ولدت في رحمها (مدرسة الإرجاء السياسي) فقيرة - إلى حد ما - في الانتاج الفكري عموماً والعقهي على وجه الخصوص.

خلافاً للطائفة الأخرى التي ولدت في رحمها مدرسة (الفقه السلطاني) والتي ابتدعت المزيد من الأفكار والآراء والنظريات على هذا الصعيد.

إنَّ جهاد وعطاء علماء الشيعة في التاريخ المعاصر ليؤكد على عظيم المسؤوليات التي نهضوا بها وتحملوا أعباءها في خضمّ التحولات الكبيرة التي طرأت على مجتمعاتنا الإسلامية خصوصاً بعد بروز الظاهرة الاستعمارية وما نجم عنها من تداعيات كثيرة على صعيد الجغرافية السياسية، وقضايا المجتمع، وعلى صعيد الوعي والالتزام.

وكان باكورة جهادهم مقاومة الاستعمار والتغريب وبلورة الموقف الإسلامي الخالص من خلال تغلغلهم التربوي والثقافي في الأوساط الشعبية والذي أتاح لهم تأسيس الظاهرة السياسية التي لم تكن قد تبلورت في أشكال اجتماعية ملموسة رغم وجود النشاط السياسي النخبوي، والذي ما انفك يقلل من شأن العلماء المجاهدين ويقدم في وطنيتهم ونضالاتهم، وي طرح البدائل النخبوية لإزاحتهم من ساحة الفعل التاريخي، وصولاً إلى تحطيم الأرضية التي أقاموها والتي تحولت بمرور السنين إلى برنامج عمل واضح انتج في نهاية المطاف الكيان المؤسسي الإسلامي متمثلاً في الدولة الإسلامية، وفي بلورة النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة.

لقد كان ولم يرل أمام الفقهاء مهمات واسعة وخطيرة، ولعل أبرز تلك المهمات كسر طوق الجمود المكري ونفقي الذي نجم عن الأوضاع التاريخية وموروث التجارب السابقة، والاستجابة لمتطلبات العصر وتوسيع نطاق التنظير الفقهي/السياسي في مجالات الفراغ الأخرى، فقد أمت الظاهرة الإسلامية وجوداً حضارياً تجاوز حدود المسألة سياسية، بل وتجاوز جميع العقبات

الموروثة من التاريخ في الاتجاهات إنني مر ذكرها.

والمسألة المطروحة اليوم على بساط البحث هي مسألة التحديات الجديدة التي أفرزتها تجربة تطبيق الإسلام المعاصرة من جهة، والتحديات التي وفدت من التجربة الأوروبية والتي وصلت موجتها إلى مجتمعاتنا على هيئة دعوات لعزل الدين عن السياسة، وعلمنة الدولة والمجتمع على وفق مقولة «ما لله لله وما لقيصر لقيصر»، وعلى هيئة تداعيات امتدت إلى داخل الكيان الإسلامي ذاته من جهة أخرى، وهذا هو مكنم الحظورة في الوقت الراهن.

وقد قررت تلك التداعيات مهاجمة موجة التعريب والعلمنة وشعاراتها في النهضة والتقدم والحداثة والعصرية والتشبه بها تحت ضغط هاجس اللحاق بالعصر - إذا ما أحسنا الظن بدعائها -، أو تحت تأثير مباشر أو غير مباشر من الأوربة والتغريب الممتهدين إلى داخل الكيان الإسلامي واللذين تبشّر بهما وتحمل تداعياتهما طبقة ثقافية - متشعبة - سياسية نخوية تشكلت على عرار تشكل النخبة العلمانية، وتعيش على هامش لإسلام، فتعكر خطأ وتنفت سمومها في أوساط المجتمع على هيئة شكالات وطروحات تتحدث عن عزل «طبقة العلماء» عن السياسة ولفكر، واستبدالهم تارة بمشروع النخبة الإسلامية المتحالفة في إطار سياسي^(١)، أو في أي صدر آخر (جامعي - أكاديمي)^(٢)، وتارة أخرى من خلال طرح عناوين بديلة من أمثال (المثقف الإسلامي) و (المفكر

(١) هذا رأي طرحته بعض الأحزاب الإسلامية.

(٢) هذا الرأي طرحه أستاذ جامعي إيراني أثار ضجة حول أنكره في السنوات الأخيرة.

الإسلامي)^(١) في غمرة الانفلات الفكري - الذي لا يخص لأية محدّدات وموازن - الذي يمثل إحدى حالات النشقف الصارئة والشاذة، وتحت طائلة دعاوى قاصرة تتمحور حول فكرة أن لهضة الأوربية لم يصنعها علماء الدين وإنما صنعها المثقف والمفكر المتحرر و نمتنور بأفكار الحداثّة ومرجعيّات العصر الحديث، وهي مرجعيّات أمون ما يقال عنها (وفيها) أنها تنحو منحى انحرافياً يبتعد بها عن السماء. وهي إن كست ملائمة للمجتمعات الغربية فلا يمكن أن تتجانس مع مجتمعات أو تكون مقبولة من قبلها.

وقد تظهر هذه التحدّيات بهيئة مقولات فكرية متوترة وعصاوية أكثر من ظهورها العلمي والمعرفي إذ هي قزعم - مثلاً - حلو الإسلام من تشريعات لظام دولة سياسية، وأن الدولة لا يشترط فيها سلامتها بل يشترط فيها أن تكون (ديمقراطية) تمثل جمهورها الدين هم من لمسلمين.

أو يقول البعض بأن مبدأ ولاية لفيه هو مبدأ ابتدعه فقهاء الشيعة المعاصرون لتطوير النظرية السياسية الشيعية التي واجهت طريقاً مسدوداً مع طول غيبة الإمام الثاني عشر (عج)، فكان هذا المبدأ بمثابة نظرية جديدة وبديلة لفكرة الانتظار التي بأمها الشيعة، إلى آخر هذه الترهات التي لا يمكن حملها على الفكر وعلى الإسلام، ولا يحكم عى قائلها بأقل من الشطط والانحراف

(١) راجع المتاحية بمجلة التوحيد، تصدر من مؤسسة لتوحيد للنشر الثقافي، العدد (٧٧)، إيران - قم،

ربيع الأول ١٤١٦هـ - آب ١٩٩٥م

(*) علماً أن للمثقف أو المفكر الاسلامي دوراً مهماً في المجتمع ولكن لا يكون بأي حال من الأحوال بدلاً عن دور علماء الدين.

والانتهازية الفكرية والعقائدية.

ولكن وعلى رغم ذلك فإن ما يمكن به وصف هذه الآراء أنها فتحدى مشاعر وعقيدة الطائفة وربما تهدد المجتمع بالتجزئة وحلق البلبلة الفكرية من خلال محاولة نسف الأسس والمرتكزات التي قام عليها المجتمع الشيعي - والتي هي أحد أبرز خصائصه - والتي أكسبته صبغته المعينة وقوته أزاء أحاسير الأعداء الموجهة ضدها - أي الأسس والمرتكزات - وهذا ما يجعل المسؤولية مضاعفة لمواجهة هذه التذاعيات بطرح علمي بديل يجيب على الاستمهمات المثارة - خصوصاً في مجالات إفتراق اسطورية عن التطبيق وملء مناطق الفراغ في الفكر السياسي المعاصر - من أجل تحصين المجتمع من تأثيراتها الضارة.

أما التحديات التي تشتمل بالموضوعية واطرح العمدي، فهي التحديات التي يفرضها تطور الواقع الاجتماعي، والتي تحتاج إلى إجابات علمية ودراسات موضوعية تقع مسؤوليتها أولاً وأخيراً على عاتق الفقهاء.

رأيت وجدنا ساحة آية الله السيد كاظم الحائري (دام ظله) قد وحى هذه المسألة مبكراً فكتب في مجال الفقه السياسي الإسلامي ما كانت الساحة الاجتماعية، والمكتبة الإسلامية بحاجة ماسة إليه، وقد كان باكورة أعماله الفكرية - السياسية كتاب «أساس الحكومة الإسلامية» الذي صدر عام ١٩٧٩م، ثم أعقبه بكتاب «الكفاح المسلح في الإسلام»، ثم كتاب: «ولاية الأمر في عصر النبية»، ثم كتاب «الإمامة وقيادة المجتمع»، ثم هذا الكتاب: «المرجعية والقيادة»، والذي هو في أصله سلسلة محاضرات تمّ تجميعها وإعدادها بالشكل

المائل حالياً في الكتاب، ذلك غير عشرات الدراسات والمحاضرات المنشور منها وغير المنشور، في هذا المجال.

إنَّ جُلَّ ما حوته هذه الإصدارات هي مجال «مفهوم السياسي الإسلامي» هو مناقشة الأسس التي تستند إليها النظرية سياسية الإسلامية في الحكومة وقيدة الدولة وإدارة المجتمع، ودحض الطرقات الأخرى ومناقشة أدلتها، وترجيح الأساس الذي قامت عليه بحوث سماحة المؤلف، وهو أساس مبدأ ولاية الفقيه، وبأسلوب استدلالى مقارن ناقش فيه النظريات الأخرى كالديمقراطية والشورى، وما إلى ذلك من نظريات وآراء فقهية مطروحة، وردَّ عليها مؤسساً للنظرية الإسلامية المثبتة.

لقد حاش كتاب «المرجعية والقيادة» حاشياً على جُلَّ الموضوعات المشار إليها آنفاً، فاحتوى على ثلاثة فصول وملحق، وكان الأول مكرساً لدراسة مبدأ الحكومة (الولاية) في الأنظمة السياسية لعلمانية والإسلامية مفصلاً في هذه الأخيرة على صعيد مفهومي الانتخاب وبيعة وأدلتها مع تركيزه البحث في البيعة لكثرة الشبهات المثارة حولها

وفي الفصل الثاني كرس البحث حول مبدأ ولاية الفقيه من حيث مبادئه العامة وتعدد الآراء فيه، ومناقشة كل رأي على حدة، سواء القائلين به أو المنكرين له، وتأكيد في نهاية المطاف على مبدأ «ولاية مع بيان حدوده روائياً وعلى صعيد الواقع السياسي والاجتماعي».

وفي الفصل الثالث فقد كرس البحث فيه للردِّ على الشبهات والإشكالات

المثارة ضد المرجعية الدينية خصوصاً تلك المثارة من قبل بعض الأحزاب الإسلامية، وبيان نمط العلاقة الصحيحة التي يمكن أن تربط تلك الأحزاب بالقيادة المرجعية مع بيان صفوة الإشكالات المثارة على نهج العمل الحزبي في الإسلام ومناقشتها بأسلوب عملي وشرعي متجرد.

إن هذا الكتاب هو الكتاب الرابع في سلسلة إصدارات مكتب سماحة آية الله السيد كاظم الحائري (دام ظله) - غير كتبه الأصولية والفقهية - ونأمل بتوليق من الله تعالى أن تصدر الكتب الأخرى تباعاً، وأن تكون ذات فائدة وقبول من قبله تعالى، إنه نعم المولى ونعم النصير.

أما الملحق والذي جاء عنونه: «بحرث في القيادة والحكومة» فهو مجموعة دروس كان قد ألقاها سماحة السيد الحائري (دام ظله) في شهر شعبان من عام ١٤١٨ هـ على طلاب درسه الخارج، وقد أضفتها إلى الكتاب لاتحاد موضوعها مع موضوعه ولأنها مكملة له في الوقت نفسه، حيث تناول فيه ثلاث نقاط أساسية هي أولاً: مدى اشتراط الأعلمية في القائد مشيراً إلى علاج مشكلة الاختلاف بين القائد والمرجع وإلى شرط الأعلمية في مرجع التقليد.

وثانياً: البحث في تفوق الولاية على لقانون أو العكس.

وثالثاً: الإجابة على مجموعة شبهات أثيرت حول الحكومة الإسلامية في كتاب (حكمت وحكومت) باللغة العرسية لمؤلفه مهدي الحائري.

وأخيراً صلوات الله وسلامه على سيدنا محمد وآله

الفصل الأول



ال حاجة

الى الحكم الإسلامي





الحاجة إلى الحكم الإسلامي

هناك حاجة اجتماعية ماسة جداً لسلطة عليا تقوم على إدارة شؤون المجتمع وتسيير أموره لعامة؛ وذلك لتحقيق التناسق بين الاحتياجات الاجتماعية المتماونة وأساليب إشباع هذه الاحتياجات، وتجميع القوى الفعالة وتوجيهها الوجهة التي تؤمنها لخدمة مصالح المجتمع على النحو الأكمل.

وكذلك لإشاعة العدالة والوفوف بمرجه الضم والاعتناء على الآخرين وحقوقهم.

وبالتالي يحتاج المجتمع إلى السلطة التي تحمل على عاتقها مهمة توحيد الآراء في القضايا العامة التي تتطلب الموقف فيها رأياً موحداً، يمتلك القاطعية والواقعية والقدرة على التنفيذ.

هذا. بالإضافة إلى أمور كثيرة أخرى، مما يجعل الحاجة ماسة لهذه السلطة العليا ويشكل لا يشك فيه أحد.

إن العائلة الصغيرة - وهي نواة المجتمع الكبير - تحتاج إلى الموجه المشرف على إدارتها وتعيين مسيرتها وتنسيق أمرها، وكيف بالمجتمع الذي يضم مختلف الوحدات الاجتماعية وأنواع سرعات عاطفية والسياسية والفكرية؟ إن الحقيقة الهامة التي تبرز بوضوح في مجب قيام السلطة العليا أو الحكومة بمهامها: هي احتياج هذه الحكومة إلى ما يحوّلها سلطة مطاعة، تنفذ بها أهدافها، وتبرر بها عملها على منع أفراد لمجتمع أو جماعاته من كثير من أنماط السلوك التي كان لهم أن يقوموا بها لولا نهى الحكومة، وكذلك إجبار هؤلاء على إتخاذ مسير سلوكي لم يكونوا مجبرين عليه قبل ذلك.

ولا يمكننا أن نتصور لقيام الحكومة بأمر الحكم من أساس، غير أمرين لا بد من توفرهما معاً؛ لكي تصبح سلطتها على الناس وما تقوم به من أعمال نفوذ، مما يؤيده الوجدان الكمي في أعماق الإنسان دناً، وهذان الأمران هما:

الأول: أن تكون الحكومة واجدة لمصدر مشروع تستمد منه الولاية.

الثاني: أن تكون سلطتها ويرجعها على وفق المصالح الاجتماعية.

مبدأ الولاية أو الحكومة:

وما يمكن أن يتصور كمبدأ لاستمد د لولاية والقدرة وإعمال النفوذ الذي لا بد منه في حكم المجتمع، هو أمران لا غير، وهما:

١- الناس أنفسهم.

٢- الله سبحانه وتعالى.

أما المبدأ الأول، فيقال فيه: إن الناس إذا منحوا بأنفسهم فرداً أو هيئة حق

الحكم وإدارة شؤونهم، فإن هذا لفرد أو هذه الهيئة سوف تقوم على أساسين هما: مصدر الولاية والمصلحة.

وهذا اللون من الحكم يدعى بالديمقراطية، وقد استعملت الكلمة في أكثر من معنى، ولكننا نعني بها هنا إعطاء حق تقرير المصير بيد الناس. فهم الذين يقررون النظم والقوانين، ويعيّنون المنفذين سواء كان هذا كله بالمباشرة، أو بواسطة المنتخبين، أو بالتعليق.

وما يمكن أن يؤكد عليه أنصار الديمقراطية في مجال جعل الديمقراطية في إطار الأساسين السابقين (مصدر الولاية، والمصلحة)، هو توصيح أن الديمقراطية في الواقع ليست حكماً لأحد على أحد، وإنما تعني حكم الناس أنفسهم بأنفسهم فلا تحكم ولا إعمال سلطة أو نفوذ، حتى يبقى مجال للتساؤل عن مصدر الولاية.

وبكلمة أخرى، يكون الجهاز الحاكم قد استمد ولايته ومبرر نفوذه من الناس أنفسهم، وعلى أساس من عقد اجتماعي قام به الناس جميعاً، واتفقوا فيه على قوانين معينة، كما اتفقوا به على اختيار منقذين لتلك القوانين، ولا ريب في أن الوجدان يدفع الفرد والمجتمع للالتزام بالعقد والوفاء به.

وأما ضمان المصلحة الاجتماعية، فقد يركز على قضية أن الحكومة إذا كانت تعبيراً عن حكم الناس لأنفسهم، فمن الطبيعي أن تعمل على تحقيق المصالح الاجتماعية. لأن الناس لا يريدون لأنفسهم غير ذلك، وليس الحاكم مغايراً للمحكوم، كي يفرض تقديمه لمصالحه على مصالح المحكوم.

وهذا يؤكد كون الشكل الديمقراطي في الحكم هو أضمن الأشكال المتصورة لحفظ مصالح الأمة.

وأما المبدأ الثاني لاستمداد الولاية فهو الله سبحانه وتعالى، لأنه الخالق والمنعم والمولى الحقيقي للكون والناس.

وإذا ثبت أن هذا المبدأ هو المبدأ الصحيح الوحيد الذي يجب أن تستمد الحكومة قدرتها وولايتها منه^(١)، فلا ريب في ضمان موافقة الوجدان بل تأكيده على هذا الشكل، بعد أن تستمد الولاية من صاحبها الحقيقي وبعد أن كان ذلك هو الضمان الوحيد لتحقيق مصالح الأمة في الحياة الدنيا على أساس التشريع الإلهي، وحكومة الولي المعين من قبل الله، كما أن هذا هو الضمان الوحيد - أيضاً - لتحقيق رضا الله عز وجل وسعادة الحياة الآخرة.

ووفقاً لهذا المبدأ، لا معنى للبحث عن كون السيادة للشعب أو الأمة وأمثال ذلك. وإنما السيادة الحقيقية له لا غير، وهو يعين السلطة الحاكمة.

أساس أنظمة الحكم في العالم

تختلف أنظمة الحكم وتتعدد على وفق الأساس الذي تعتمد في حقها في السيادة والحكم وأشهر هذه الأنظمة هي

(١) يُراجع: السيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، دار الإسلام للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٧٩م، ص ٦٠ - ٦٤.

النظام الرأسمالي الديمقراطي

إن الديمقراطية تشكّل الأساس الذي يعتمد نظام الحكم الرأسمالي حيث يمنح كل أفراد الشعب الحقوق الديمقراطية كاملة - كما يدّعي -.

النظام الاشتراكي الماركسي

وفيه يُنادى بالديموقراطية في إطار صيغة البروليتاريا أو الحزب الاشتراكي الحاكم فقط.

أما في مجال الدولة العام، فإن ديكتاتورية البروليتاريا هي السائدة، وتعني اعتماد القوة والعنف سبيلاً لتعبد سلطتها وفرض أوامرها على المجتمع مدّعية مراعاة مصلحة المجتمع في ذلك. ويبرر النظام الاشتراكي الماركسي كل هذا، بأن الطبقة الكادحة هي التي تضمن تطبيق نظام الاشتراكي الأمثل لتهيئة الشعب للدخول في المرحلة العليا من التطور المشري (أي الشيوعية) في حين يعمل غيرها على عرقلة هذه المسيرة وإيقام باثورة المضادة فيجب أن لا يمتلكوا أي حق ديموقراطي في تقرير مصير لحكم وأسلوب الإدارة العامة.

النظام الإسلامي

ويقام الحكم فيه على أساس استمداد حق السيادة من الله تعالى باعتباره المالك والمشرّع الحقيقي لا غير. وعلى وفق هذا فإن:

١ - أساس الحكم في زمن الرسول ﷺ ،

هو أن الله تعالى قد جعل النبي ﷺ بإضافته الى كونه المبلغ عنه تعالى قائداً عملياً للأمة وولياً عليها ﴿السي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾^(١).

٢ - أساس الحكم بعد النبي ﷺ ،

أ- إذعى العديد من علماء السنة وكثيهم أن أساس الحكم المعين من قبل الله هو (الشورى)، مستدين في ذلك الى نصوص من القرآن الكريم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^(٢)، والسنة النبوية الشريفة وسيرة الصحابة، ونظام الشورى هذا يختلف عن (الديموقراطية العربية) اختلافاً بيناً. فإن القوانين الأساسية للدولة في الإسلام لا تقوم بكل جوانبها على أسس التصويت والانتخاب وأمثال ذلك، كما هو الحال في النظام الديموقراطي، بل هي في إطار أمور تشريعية قررها الإسلام باعتبارها رسالة الله تعالى لكل الأجيال.

ب- أمت الشيعة، فإن أساس التشيع عندهم هو الإيمان بأن النبي ﷺ قد عين نظام الإمامة المنصوص عليها بعد وفاته. والتي تمثلت أول ما تمثلت في الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الذي تبعت النصوص النبوية الشريفة على تعيينه بأمر الله تبارك وتعالى مرجعاً شرعياً للأمة وولياً للأمر فيها. كما أن الإمام علياً عليه السلام بدوره قد نص على الإمام من بعده، وهكذا الى

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٣٨.

الإمام الثاني عشر وهو الإمام المهدي عليه السلام الذي عاب عن الناس، وبقي حياً يرزق، وقد أعده الله تعالى يستثنى دولة العدل الشاملة لأرجاء الأرض، بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

فالمجال الطبيعي للبحث عن أساس للحكم الإسلامي - بعد فرض أساس التشيع - إنما هو بالنسبة لعصر غيبة الإمام عليه السلام. وما يمكن استنتاجه من المصادر الشيعية، والذي افترى به جملة من فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كأطروحة لنظام الحكم الإسلامي في زمن الغيبة، هو «ولاية الفقيه» ضمن شروط معينة يجب أن تتوفر فيه. وهذا ما قام عليه معاً نظام الحكم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بقيادة الإمام الخميني عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (١).

ولعل البعض يتصور أن الحاجة إلى ولاية الفقيه المنحدثة عنها هي مساحة ولاية رؤية الهلال والولاية على لصغار وما شابه ذلك مما يسمى باختيارات الفقيه في الأمور الحسبية، ولكن بات من الواضح اليوم، أن هذه الولاية لها مساحتها العريضة الواسعة، وأن الفقيه هو ولي المسلمين وهو الأمير على الدين والدنيا، كما ورد في بعض الأحاديث انشريعة. ويلحظ هذه السعة كانت الشبهات المطروحة حولها كثيرة ومتنوعة.

منها الشبهة التي طرحت قديماً، وذكر فيها اشتراط وجود الإمام المعصوم في تأسيس الحكومة الإسلامية، ويكون زمن الغيبة عصر تقية لا عصر تأسيس

(١) سورة النساء، الآية. ٥٩.

الحكم الإسلامي، ومنها الشبهة التي تقول: إن الفقيه فرد والفرد كثير الخطأ فلا يجوز له أن يحكم البلاد وإنما يجوز سفرد أن يحكم البلاد إذا كان معصوماً. وهناك شبهات أخرى، سوف نناقشها في محلها المناسب من الكتاب.

مقارنة بين النظام الديموقراطي والإسلامي

النظرية الديموقراطية^(١) تعتمد أسلوب تجميع الآراء لتعيين الحكومة والدولة. فيشارك الشعب في حكم نفسه بنفسه.

وإدعى مطرو الديمقراطية بأنه لو حكمهم شخص معين واحد ومن دون انتخاب لكان ذلك الحكم حكماً دكتاتورياً

وبناءً على هذا، فما نسبته نحن ولاية الفقيه عندما سيكون بالنسبة لهم نوعاً من الدكتاتورية الدينية ومصادرة لحرية الآخرين. وقد صاغ جان جاك روسو نظريته في العقد الاجتماعي بناءً على ذلك، وجعل الحجر الأساس في النظرية الديموقراطية مسألة الحرية وكون الإنسان حراً.

إن الحرية بمفهومها الصحيح مصروحة في رواياتنا وعلى لسان أئمتنا عليه السلام، وبشكل أقوى وأعمق، ولكنها تختلف من حيث الأساس عما يذهب إليه اتباع الديموقراطية الغربية.

فعن الإمام علي عليه السلام: «... أيها الناس، إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وأن الناس كلهم

(١) راجع السيد كاظم الخائري، أساس الحكومة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، فصل الديموقراطية،

أحرار ولكن الله حوّل بعضكم بعضاً .. فمن كان له بلاء فصبر في الخير فلا يمن به على الله جلّ وعزّ، ألا وقد حضر شيء (أي المصائب) ونحن مسوون به بين الأسود والأحمر، فقال مروان لطلحة والريبر ما أراد بهذا غيركما، قال فأعطى كل واحد ثلاثة دنائير وأعطى رجلاً من الأنصار ثلاثة دنائير وجاء بعده غلام أسود فأعطاه ثلاثة دنائير ... فقال: إني نظرت في كتاب الله فلم أجد لولد إسماعيل على ولد إسحاق فضلاً^(١).

وعنه أيضاً عليه السلام: «لا تكن عبد عبك وقد جمعك الله حراً»^(٢). هذا هو مفهوم الحرية في الإسلام، فالتناس سواسية كأسنان المشط ليس فيهم عبيد وسادة. لقد بلغ الإسلام بالإيمان بعداً الحرية ما لم يبلغ إليه الغرب فقد ورد النهي في الإسلام عن تقبيل اليد إلا يد أربابها ووجه رسول الله ﷺ^(٣) وكذلك ورد النهي عن التواضع لعني لأجل غناه، كل هذا حملاً لكرامة الإنسان وحرية. إلا أن هناك فرقاً جوهرياً بين مفهوم الحرية في الغرب ومفهوم الحرية في الإسلام؛ لأن الحرية في الغرب قامت على أساس عدم الإحساس بالمسؤولية ولا تنتهي بحريات الفرد إلا حينما تبدأ حريات الآخرين.

أما في الإسلام، فإن الحرية قامت على أساس الشعور بالمسؤولية والعبودية لله تبارك وتعالى. وهذا الفرق فرق واسع بين الأساسين وقد أثر في

(١) العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١١هـ - ١٩٨٣م، ج ٢٢، ص ١٢٢.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٧٤، ص ٢٢٨.

(٣) كان أستاذنا السيد الشهيد يحيى بن الوالدين، وكان يقول بحسن تقبلها، وبمسئلك بقوله تعالى لا تيات ذلك: ﴿واحفظ لها جناح الدل من رحمة﴾.

جميع الفروق بين مفهومى الحرية في الإسلام ولدى العرب وفي بحوثهما. ومن هذه البحوث بحث (حاكمية لإنسان)، ففي نظر الغرب وحسب المفهوم الذي ذهبوا إليه فإن الإنسان حر ولا بد وأن يحكم نفسه بنفسه. بينما ينبغي عليه في الإسلام الشعور بالمسؤولية وأن يعرف بأنه عبد لله، وأن الحكم لا يكون إلا لله تبارك وتعالى، وكى حكومة ينبغي عليها أن تستند الى هذا الحكم وأن تصدر عنه.

هذا فرق بين مفهوم الحرية في الإسلام، ومفهومها لدى النظرية الغربية، وهناك فرق آخر هو: أن عبة ما يضمه الحكم العربي ووفق النظرية الديمقراطية في تحديد الحريات هو تحديدها بحدود حريات الآخرين ولكى لا يعتدي البعض على البعض الآخر.

أما في الإسلام فإن الأمر ليس هكذا، فإن الإنسان بعد أن يصبح محكوماً بنظام نازل من السماء، فللحاكم بعد ذلك الحق في فرض بعض الأحكام ووفق المصالح الثانوية التي يراها، لا فقط تحديد الحريات وضمان عدم الاعتداء. وأن هذا التغيير هنا لا يتم على أساس العقد. لاجتماعي الذي يحدد سلطة الحاكم في الغرب، وإنما باعتبار أن الأمر قد لوكن شى الولي دون بقية الناس وهذا منافع تماماً لما يطرح في النهج الديمقراطي العربي.

وعلى أي حال، فإن أفضل ما قدمه الغرب للعالم من نظريات بهذا الخصوص هي نظرية (العقد الاجتماعي)، إذ يتم تعيين الدولة فيها عن طريق الانتخاب، ويتم تنسيق القوانين وتشريعات على وفق آراء ورغبات

الأكثرية^(١).

ولنا هنا على نظرية العقد الاجتماعي تعيقتان هما:

الأولى: إذا فرض الإيمان بأن السلطة لا تكون إلا عن طريق الانتخاب مع ضمان الحرية، فكيف تفرض هذه الحكومة والسلطة على من لا ينتخب وهم الأقلية؟

ويجب بعضهم على ذلك، بأن الأقلية يتدأأ قد وافقت على المبدأ الأساس المقرر من قبل الأكثرية وهو (تحكيم الأكثرية) فينبغي إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم.

ويرد على ذلك أن الأقلية التي لم تشترك أصلاً فيما ذهبوا إليه من تحكيم الأكثرية، كيف تدحل في مثل هذا العقد الاجتماعي؟

ويجب البعض على هذا، بأن الذي لا يؤمن بتحكيم الأكثرية يصبح خارجاً عن وطنية هذا الشعب والمجتمع، وغريباً عنه، فيما أن يخرج من البلاد وإما أن يرضخ للأمر الواقع ويسكت، فإن سكت، كان معنى هذا قبوله بالتعالد وينتهي حينئذ الإشكال بدليل أنه لو لم يوافق عليه لخرج من البلاد.

وهذا جواب غير تام، وذلك لأن حار لمخالف متردد بين أمرين، بين الخروج وبين البقاء مع السكوت والرضوخ، مع أن الأساس في نظرية (العقد الاجتماعي) هو (الحرية) ولا حرية للمخالف هنا، إذ لا يسمح له باتخاذ موقف ثالث وهو البقاء في البلاد من دون رضوخ لحكم لحاكم.

(١) راجع السيد كاظم الخائري، أساس الحكومة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ وما بعدها.

الثاني، كيف نحكم القصر والذين ولدوا بعد الانتخاب بالنظام الناشئ عن نظرية العقد الاجتماعي ولا عقد اجتماعي على مثل هؤلاء بالخصوص؟

وقد انقسم الغربيون أمام هذا الإشكال الى مدرستين:

١- الديموقراطية الشعبية. ويقصدون بالشعب الناس المشتركون فعلاً بالانتخاب.

٢- ديموقراطية الأمة: ويقصدون بالأمة مفهوماً أوسع من الشعب ويشمل المشتركين فعلاً بالانتخاب، والقصر والذين لم يولدوا، ويستندون في ذلك الى ضرورة ملاحظة مصلحة الأمة، وبربرونه بعدة تبريرات للتخلص من الإشكال السابق.

وعلى أي حال فإنه يرد على المدرسة الأولى، الماقتلة العاصية، إذ ما هو مبرر إلزام القصر والذين لم يولدوا بعد، ولم يدخلوا في هذا العقد الاجتماعي؟ وعلى أي أساس ألزمتهم الشعب بقرارتكم وأعمالهم الأمة؟

وأما المدرسة الأخرى فهي ملزمة بتقديم أساس مقنع يبرر ما أعطي للحكومة المنتخبة من حق الولاية على القصر ومن لم يولد بعد، فمن الذي منح حق الولاية على هؤلاء، وكيف تحققت النية عنهم، وكيف لو ولدوا بعد الانتخاب، وما هو موقعهم من العقد الاجتماعي أيتطرون الى حين تحقق الفترة الانتخابية الثانية؟

وتبقى مسألة ضمان إخلاص المنتخبين وكيفية التحقق من ذلك، أمراً

مشكلاً آخر بالإضافة إلى ما تقدم.

الانتخابات على وفق التصور الإسلامي وأدلتها

يقول بعض الإسلاميين، بأن الانتخاب الذي نؤمن به وولاية الأكثرية مأخوذة من قبل الله تعالى، ولا نأخذها من ولاية الناس أنفسهم لأنفسهم، أي أن الناس ليسوا أولياء أنفسهم، وإنما الولي حقيقي هو الله تعالى، والله أمرنا بأن نتخب الولي والقائد ونتبع رأي الأعلية في ذلك.

إن مثل هذا الكلام بحاجة إلى دليل، وعمدة الأدلة المذكورة هنا هي:
أولاً: يستدل بأدلة وجوب الوفاء بالعهود والعقود في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ﴾^(١)، ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾^(٢)، وفي قوله ﷺ «المؤمنون عهد شروطهم»^(٣).

وحديث يقال: بأن الأمة حبيمة تتحب ولياً فقد تم عقد بينها وبين ذلك الولي، ولو خالفته فقد خالفت قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ في وجوب الوفاء بالعقود.

وهذا الدليل يؤتى به لدفع إشكال يرد على النظرية الغربية للانتخاب حين ينسأل عن المصدر الذي أعطى البشرية الحق في انتخاب الولي عليها، وقد

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٤.

(٣) الحديث الشيخ الحر العسلي، وسائل النجعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى

١٤١٢ هـ ج ٢١، حديث ٢٧٠٨١، ص ٢٧٦.

أجيب هنا على هذا التساؤل بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي أعطى هذا الحق للبشرية.

إن هذا الدليل يتمسك به أهل النسخ عادة لعدم إيمانهم (بالنسخ)، ولإثبات أن الرأي بالانتخاب رأي موافق للكتاب والسنة.

إن هذا الرأي - على العموم - ترد عليه الإشكالات السابقة التي وردت على النظرية الغربية في الانتخاب فهي لم تعي وظيفة غير المشتركين في الانتخاب.

فالآية أدلة الشورى من قبيل قوله تعالى: ﴿لَمَّا أُوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ لَسْتُمْ أَنْصَاتُمْ لِلدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَهْلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ دُهُبِهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَبْتَغِيُونَ كِبَارَ الْإِثْمِ وَأَتَوُا حِشْيَ وَإِذَا مَا عُضِّبُوا هُمْ يُخْلِفُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَشْتُمِرُونَ﴾ (١).

فقد ورد أن المؤمنين يحققون أمرهم فيما بينهم بالشورى، ويعني بأمرهم حكمهم وتنظيم حياتهم.

إن هذا المدعى تؤيده روايات كثيرة، ولكن الدليل الأهم في المقام هو الآية المذكورة، وإن استفدنا من مسألة كثرة النصوص (الاستفاضة) التي لا نحتاج معها إلى دراسة سد الرواية. وبهذا يتبين أن رأي الأكثرية نافذ وله حجّة وولاية على المجتمع.

ولكن ما أفهمه من الآية - والله أعلم بمراده - أنها تشير إلى مبدأ الشورى

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٦ - ٣٩.

بمعنى آخر لا بمعنى (ولاية الشورى)، فرب لفظة (الشورى) ترد على معنيين:
الأول، الشورى بمعنى (ولاية الشورى)، أي ولاية الأكثرية بمعنى ثبوت حق
الطاعة لها ونفوذ أمرها.

الثاني، الشورى بمعنى (الاستشارة والاستماع) من آراء الآخرين، لا بمعنى
أن الأكثرية لها الولاية على المجتمع، بل من دون ولاية.
وعلى وفق هذا الفهم فإن الآخرين يعطون آراءهم لأحد سببين أو لكليهما:
- أمّا للاستشارة بآرائهم والاستماع منها ولا يشمل هذا السبب مشورة
المعصوم لغيره.

- أو لإشراك الناس بالرأي مما يجعلهم يشذرون إلى ما أشركوا فيه ويتحرّكون
لتحقيقه بصورة أفضل.

ومن المحتمل، بل لعل الظاهر من هذه الآية المباركة، أنها تشير إلى المعنى
الثاني لا إلى المعنى الأول، وإلى هذا تشير الآية المباركة: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ
لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا حَلِيطًا لَلْقَلْبُ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ
فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(١).

لهنا لا يصح أن يكون رأي أكثرية الناس حجة على الرسول ﷺ، لأن
الرسول ﷺ كان متصلاً بمنبع لוחي وكان يأخذ التعليمات والأوامر من الله
تعالى مباشرة، فليست الشورى هنا بمعنى ولاية شورى بل المراد منها المعنى
الثاني السابق.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

ثم إن الآية صريحة في الخلاف في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ﴾^(١) فالمعنى - والله أعلم بمراده - أن أباي رأيت - يا رسول الله ﷺ والعزم عزمك لا عزم الناس في نهاية المطاف. وستكون فتنة الشورى هنا، إشراك الناس في الأمر لكي ينشدوا إليه ويتحركوا إلى تحقيقه وبصورة أفضل.

أما المعنى الأول، فإن صحح احتمالنا، فقد يصح في الآية الأولى (وأمرهم شورى بينهم).

ومع ذلك فإنه لو صحح احتمالنا فيها، فإنه يعارض بعدة أمور أقتصر على ذكر أمرين منها:

أولاً، إن هذا المعنى لا يناسب عصر صدور الآية المباركة فإنه من الواضح أن لو كان رأي الأكثرية هو النافذ وأما بولاية الشورى فإنما يكون هذا في عصر غياب المعصوم عليه السلام، وعلى الأقل بعد غياب الرسول ﷺ، لا في زمنه.

وفي زمن الرسول لا يمكن أن يكون رأي الأكثرية هو النافذ ولهم الولاية، لتعين الولاية وتجسدها في شخص الرسول ﷺ. كما دل عليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ خِيفَةٌ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٣)

والآية يفترض بها أن تنطبق على عصر صدورهما كما تنطبق على العصور

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

الأخرى، وبهذا يتبين عدم إرادتها لذلك المعنى للشورى وأنها لا تعني (ولاية الأكثرية).

ثانياً والأمر الآخر الذي يعارض حمل الآية على معنى (ولاية الشورى) هو أنه لو كان المراد منها (ولاية الشورى) لكان على المعصومين عليهم السلام أن يشرحوا ويبينوا أسس ومبادئ ذلك، لأن الشورى لا يمكن أن تكون بلا أسس وضوابط، وعاية ما ورد في الكتاب والسنة هو كلمة (الشورى) وهذا الإجمال يتناسب مع إرادة المعنى الثاني.

وهناك احتمال يختص بزمن ما بعد حكم الإمام الحجة (عج)، يورده من يؤمن بفكرة (المهديين) ومعه أنه الأمة أئمة ذلك معين الولي بالانتخاب بعد أن يبين لهم الإمام شروط الانتخاب ومبادئه، ويقابله احتمال آخر يورده من يؤمن برجعة الأئمة عليهم السلام وهو أن الأئمة سوف يحكمون العالم واحداً بعد الآخر، وبالإمكان الجمع بين الاحتمالين إذ لا تعارض بينهما فلهذا في فترة من الزمن يحكم الأئمة عليهم السلام وفي فترة أخرى يحكم المهديون.

ومع هذا فإن هذه الولاية للشورى لا تكون في زمن ما بعد الحجة (عج) على احتمال فكرة (المهديين) بل بعد أن يعطي الإمام أسس الانتخاب ونظمه. وهل الأساس في الترجيح هو الأخذ برأي الأكثرية أم الأساس هو الأخذ برأي أهل الحل والعقد؟

إن مثل هذا الجواب لمثل هذا التساؤل لا يوجد بين أيدينا اليوم، وإن أجاب عليه بعض علماء أهل السنن بقولهم: إن شريعة الإسلامية إنما لم تبين ذلك،

لكي يبقى مبدأ الشورى مبدأ مرناً يصق في كل زمان وعلى وفق مصلحة ذلك الزمان والمكان^(١).

إلا أن هذا الجواب - برأيت - لا يتم، لأننا نرى أن هناك فرقاً بين الإجمال والمرونة.

إن فكرة المرونة صحيحة بحد ذاتها، وأن الإسلام مشتمل على مبادئ مرونة - وهذه فضيلة له - ولكن المرونة لا تعني الإجمال والإهمال، بل تعني الأمر المحدد بكامل الدقة إلا أنه أمر مرن عند التطبيق.

ومثال ذلك قاعدة (لا حرج) ومفهوم (الغنى والعقر) فالأمر يكون محرجاً في زمن دون زمن ولشخص دون آخر، وقد يكون مستوى معين من المعيشة يعد قفراً في زمن دون زمن ولشخص دون آخر .. وهكذا ..

ومع هذا فمفهوم (الحرج) و (الغنى) و (العقر) أمور محددة ودقة، وعاية الأمر، أن مصاديق وموارد انطباقها مرنة ومتغيرة.

أما مبدأ الشورى فليس هو كذلك، إذ لم يكن أمر (تجميع الآراء) أمراً واضحاً وقد اختلف في تطبيقه من زمن لآخر

وعلى سبيل المثال، فإن السؤال القابل بأن المقياس في الشورى، هل هو الأخذ برأي أكثرية الناس أم هو الأخذ برأي أهل الحل والعقد، سؤال لا زالت الإجابة غير محددة بشأنه^(٢)، ولذلك بقي مفهوم الشورى يكتنمه الكثير من

(١) راجع: قطار عهد الرحمن الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ٦٧.

(٢) قد يتخيل أن ما في نهج البلاغة في الرسالة السادسة ص ٨٣١ بحسب طبعة الفيض من قوله عليه السلام: «

الغموص وعدم التوضيح.

وأما روايات الشورى التي قد تكون بصفة حد الاستفاضة فهي واضحة كل التوضيح في المعنى الثاني من معني الشورى وهي الاستصاء بأفكار الآخرين وآرائهم دون ولاية الشورى.

ثالثاً ما ذكره البعض من مسألة التمثيل بحكم العقل حيث يقال: بأننا نرى أن العقلاء يرون وحسب طبعهم وفطرتهم أن أفضل الحكومات هي الحكومات المنتخبة. حينما تكون على أمانة إدارة المجتمع، فإن خير منهج نتبعه لتحقيق ذلك هو العمل بالانتخاب. ويرى العقلاء أن حكم الانتخاب يسري حتى على المحالفة لأن المنتخب إنما استحب بالأكثرية. فالارتكار العقلاني يرى أن الجميع محكومون بهذا الحكم. ويقال إن هذا الحكم وهذا الهم عينه كان ثابتاً في زمن المعصومين عليهم السلام غاية ما في الأمر أننا ندعي أنه مع ورود النص يتقدم النص على الانتخاب. وأما في غياب النص، فإن الدور يصل إلى الأخذ بمبدأ لشورى والانتخاب (والذي هو مبدأ عقلي ارتكازي) في تعيين ولي الأمر.

ولكن هذا الدليل على دور الانتخاب في تعيين ولي الأمر يكتنفه نحو عموض في تعيين قصد القائل من أن العقل يرى أن الانتخاب ورأي الأكثرية

«إنما الشورى للمهاجرين والأنصار» يدل على أن منس هو رأي أهل المل والمقد. ولو تم ذلك قلنا إن نصاً من هذا القبيل لا يكفي في تنصيب الأئمة من هذا المصوب الأساس المأم ولو كان لكثرت النصوص عليه ولوصلنا من ذلك شيء كثير.

حجة وأن حكمه نافذ على الكل .

فهل يقصد القائل بذلك حكم لعقل ، أو يقصد العادة والارتكاز والسيرة التي
يجري عليها العقلاء ؟

فإن قصد الاول ، فمن الواضح أنه ليس كذلك ، لأن العقل لا يأبى عن تعيين
ولي الأمر بطريق غير الانتخاب ولو كان حكماً عقلياً لا يمنع ذلك . فمن الممكن
أن يقال مثلاً : بأن الشريعة كما لم تهمل إدارة مصالح الأمة في الأمور الحسية
وأوكلتها الى الفقهاء والأعدون المؤمنين وآل فغيرهم ، كذلك يمترض اعتماداً
على نفس أدلة الحسية أن على القدر المتيقن من الأمة وهم المقهاء ، القيام
بعبء الولاية لأنهم الأعلام بمسائل الشريعة ولو أصبح المجتمع ولا فقيه فيه فأي
إنسان عاقل لو نهض بالأمر فمن حقه أن يقود لأمة حتى ولو لم ينتخب . وهذا
الأمر بحكم العقل أمر ممكن ولا يتناقض فيه .

وإن قصد الثاني أعني (لارتكاز عقلائي) لأن تباني العقلاء قام على أن
الولاية تتم لمن ينتخب انتخاباً ، كمطرة وعادة وسيرة سار عليها العقلاء وليس
حكماً عقلياً بذلك المعنى الذي يمتنع خلافه ويقال حينئذ ، أن هذا الأمر ما دام
مرتكزاً عقلائياً ، فإننا وكعقلاء نسير عليه ما لم يرد نص على خلاف ذلك .
ومع ذلك لا بد من إثبات موافقة لشريعة الإسلامية على ذلك لأنه كان
مرتكزاً عقلائياً لا حكماً عقلياً . وفي مثل هذا المقام ، يقال عادة ، بأن السجية
والعادة تعتبر مضاعفة شرعاً إذ لم يرد من المعصوم ما يدل على بطلانها .
ومثال ذلك (حجة الظهور) ، فإن صاهر اللفظ حجة عند العقلاء ، أو (حجة

إقرار المدعى)، وهذه القاعدة العقلانية مقبولة لدى الأئمة، لأن الأئمة لم يرفضوها، فهل الانتخاب أمر عقلاني مقبول لدى الأئمة عليهم السلام؟ وهل كان ثابتاً في زمنهم عليهم السلام وهل قبلوا عليهم السلام به؟

نحن لا نستطيع إثبات ذلك، ما دام لأئمة عليهم السلام كانوا يؤمنون ويقولون بالنص لأنفسهم عليهم السلام، ولولا ذلك لقلنا بقبولهم بهذه السيرة لو ثبت تحققها آنذاك، ولا استفدنا من سكوتهم عليهم السلام عنها، الرخصة فيها. لكننا - كشيعه - نؤمن بأن الإمامة والولاية آنذاك لم تكن منمدة عن طريق الانتخاب بل عن طريق النص. فكيف نستطيع إثبات أن سكوتهم عن ذلك كان رخصة للعمل بالانتخاب، مع أن سكوتاً من هذا القبيل لو تم دليلاً هو إصغاء تعليلي وتقديرى، أي أن الشريعة توافق على ذلك على تقدير عدم وجود النص.

إن الموافقة التقديرية لا يمكن إثباتها بالسكوت وإنما يمكن إثبات الموافقة العملية الفعلية به. ولا يثبت حيث لا يهدد لمقدار من البيان، المدعى المطلوب. رابعاً، ومن جملة أدلة إثبات صحة الانتخاب ومشروعيته، الروايات التي منعت عن التخلف عن (جماعة المسلمين).

فلو أن أحداً انتخب من قبل جماعة المسلمين لأصبح مصب رأي الجماعة وحرمة مخالفته، ولشملت روايات منع مخالفة جماعة المسلمين من يخالفه. فعن الصادق عليه السلام: «من خلع جماعة لمسلمين قدر خير خلع ربه الإسلام من عنقه....» (١).

وعنه عليه السلام: «من فارق جماعة المسلمين وتكث صفقة الإمام جاء الى الله - عز وجل - أجهد»^(١).

وعن النبي صلى الله عليه وآله: قال: «ثلاث موبقات: تكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة»^(٢).

وعن موسى بن جعفر عليه السلام: «ثلاث موبقات تكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة...»^(٣).

إن هذه الروايات وأمثالها تدلّ على مشروعية الانتخاب وحجّيته، لنهي الروايات عن مخالفة الجماعة، ولأنّ ما يعبر عن رأي الجماعة هو الانتخاب. فلمواخبروا أحداً لما حلّت مخالفتهم.

إنّ هذا الوجه كالوجه السابق، لأنّه يستند الى قاعدة تقديرية، فيقول لو انعدم النصّ فإنّ الأمر يصل الى الجماعة، والانتخاب حق مع عدم وجود النصّ. وهذا المعنى لا يفهم من هذه الروايات، بل تدل هذه الروايات على ما يقوله أهل التسنّن بشأن الانتخاب، إذ يقولون بأنّه يجب أخذ رأي الجماعة (الانتخاب) ولا يؤمنون بالنص.

إنّ هذه الروايات كانت ناظرة الى انوقع الحارجي آنذاك، وداعية الى طاعة

(١) ثقة الإسلام الكليني، الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية، ط ٢، ص ٤٠٥، وبحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ٧٢.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ح ٤، ص ٦٨ وتكلم الحديث (وثلاث منبهات: تكف لسائلك وتهكي على خطيئتك وتعلم بيتك).

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ح ٢٥، ص ٢٦٦.

الحاكم الأموي والعباسي وليست ناطرة الى وقع مقدّر، بمعنى أنّه مع عدم وجود النصّ يجب العمل بالانتخاب. إذن فهذه الروايات إمّا موضوعة أو مؤوّلّة لو محمولة على التقيّة.

وقد وردت روايات أخرى بيّنت أنّ المقصود بالجماعة هم جماعة الحق وإن قلّوا، فيكون من أمرنا بعدم مخالفتهم - على فرض عدم حمل الروايات على التقيّة أو الأمر بالتقيّة - هم أهل الحق وإن كانوا قليلين، وليس أكثرية الناس ليبدل ذلك على حجة الانتخاب.

فمن موسى بن جعفر عليه السلام قال: قال عليه السلام «من لارق جماعة المسلمين فقد خلع ريقه الإسلام عن عنقه، قيل: يا رسول الله وما جماعة المسلمين؟ قال عليه السلام: جماعة أهل الحق وإن قلّوا»^(١).

وعن الصادق عليه السلام. سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن جماعة آمنه، فقال عليه السلام: «جماعة أمّتي أهل الحق وإن قلّوا»^(٢).

وعن عبد الله بن يحيى العلوي رفعه قال، قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله: ما جماعة أمّتك؟ قال: «من كاد على الحق وإن كانوا عشرة»^(٣).

وفي مرفوعة ابن حميد قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن السنّة والبدعة، وعن الجماعة وعن العرقة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «السنّة

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ٦٧.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٤، ص ٢٦٦.

ما سنُّ رسول الله ﷺ، والبدعة ما أُحدث من بعده، والجماعة أهل الحق وإن كانوا قليلاً،
والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً^(١).

إنَّ التحقيق في الروايات التي دعت لى عدم مخالفة الجماعة يستدعي
حملها على أحد أمور هي:

ـ إما أنها روايات مجمولة.

ـ وإما أنها روايات صادرة عن ثقة.

ـ أو أنها من روايات الأمر بالثقة بحيث توجب عدم التظاهر بمخالفتهم.

ـ أو أنها روايات مؤولة بروايات غيرها كما اتضح.

وعلى كل حال فإن هذه الروايات لا يمكن جعلها دليلاً على ما يقال بشأن
الانتخاب من أنه في طول النص، إذ أنها لا تثبت مقولة (لولا النص لوجب
الانتخاب) لأنها تقول عملاً (اتبعوا الجماعة). وهذا أمر حي وواقعي فعلي
خارجي بأمر متحقق آنذاك.

خامساً آيات الاستحلاف الواردة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي
الْأَرْضِ﴾^(٢)، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٣).

فبناءً على التفسير القائل بأن البشرية كلها لا خصوص آدم ﷺ هي خليفة الله
على وجه الأرض، يكون لزماً على البشرية الاشتراك في إدارة الأرض ولا

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ٢٦٦.

(٢) سورة فاطر، الآية: ٣٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

يتعمّل ذلك إلا عن طريق الانتخاب فتتفق الآيات حيثل مساق أدلة ثبوت الانتخاب.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَذَّابٌ عُصَاوِيٌّ﴾^(١)

وبناءً على تفسير الأمانة بالولاية والإمامة، يكون الإنسان أمام مسؤولية تحمّل الولاية والإمارة وتحقيقها عن طريق الانتخاب. نعم، ما دامت الولاية ثابتة بالنص لا يصل الدور إلى الانتخاب. وحيثما لا يكون (النص) يصل الدور إلى (الانتخاب)

والجواب: أن الذي دعى في القرآن لحمل الأمانة، والذي جعل خليفة، هو النوع الإنساني ككل لا كل فرد فرد، ولأن كان كل واحد من إماماً، وبديهي أن هذا ليس مقصوداً من الآيات المشاركات

إن البشرية كلها خليفة لله على وجه الأرض، وكلهم يعملون بما يريد الله لأنه استخلمهم كي ينفذوا إرادته على وجه الأرض، فكل يعمل بالجزء الذي هو وظيفته فأحدهم هو الأمير والأمر هو الجندي والثالث هو العامل وهكذا، وهذا هو معنى تطبيق خلافة الله على الأرض.

ومن الواضح أن من أبرز مهام الخلافة في أرض هي الإمرة والولاية والخلافة، فالبشرية كبشرية تحقق على وجه الأرض الإمرة والولاية. ولكن

كيف تحقق ذلك؟ هل عن طريق الانتخاب؟ أو عن طريق النص؟ أو عن طريق تنصيب من توفرت فيه شروط منصوص عليها ومحددة سلفاً؟ كل هذه بحوث خارجة عن نطاق الآية المباركة، لأن الآية المباركة وإن كانت قد أعطت الخلافة للبشرية كلها ولكنها لم تقل كيف تترجم عملياً هذه الخلافة.

نعم، لو فسرنا الخلافة - في الآية المباركة - بأن المقصود بها حق الإدلاء بالرأي والإسهام في الإمرة حيث يشئ ما قيل من أن الآية تدل على أن الولاية تتم بالانتخاب.

ولكن هذا مجرد احتمال وليس هو الاحتمال المشخص المحتمي بل إن الاحتمال الآخر المعروف هو الاحتمال الأرجح

سادساً، آيات وروايات البيعة: البيعات التي وقعت فعلاً في التاريخ الإسلامي باعتبار أن الناس قد أُمروا بالبيعة - بيعة الشجرة وبيعة النساء وغيرهما للرسول ﷺ، وكذلك بيعة الناس للإمام علي والحسن ومسلم نيابة عن الإمام الحسين ﷺ والرضا ﷺ، وقيل: هناك بيعة سوف تقع للإمام المهدي (عج) زمن ظهوره.

ويفترض أن تكون البيعة نوع انتخاب، فتكون البيعة على هذا قد أثرت في مقام تشخيص ولي الأمر.

أدلة البيعة

أدلة البيعة على أنواع:

أولاً، ما هو واضح في مسألة الشورى والانتخاب والولاية ككتاب الإمام

عليه السلام إلى معاوية بن أبي سفيان: **دُرُّهُ** بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان علي ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرُدَّ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى، فإن خرج عن أمرهم خارج بظعن أو بدعة ردُّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على أتباعه غير سبيل المؤمنين وولاء الله ما تولى^(١).

.. ولعمري، لئن كانت الإمامة لا نعتقد حتى يحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار...^(٢).

لأنه: آيات البيعة. هناك نمط آخر دل على البيعة عبرت عنه الآيات المباركات ولكنها لم تشر إلى تلك الإشارات التي وردت في كلام أمير المؤمنين عليه السلام. فهي لم تحدد، في أن البيعة، هل كانت لانعقاد الولاية أم لأجل امرٍ آخر؟ وهل البيعة هي لشورى، أم هي التي تخلق الولاية؟ كل ذلك غير واضح ولا مستفاد من الآيات المباركات، إلا أن أصل البيعة وارد فيها صريحاً، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

١- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِيْهَتَانِ يَفْتَرِيْنَ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ

(١) نهج البلاغة، ضبط الدكتور صبحي الصالح، مشورات دار الهجرة، من كتاب لأمر المؤمنين عليه السلام إلى معاوية، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) نهج البلاغة المصدر السابق، الخطبة ١٧٢، ص ٢٤٨.

وَأَوْجِلْهُمْ وَلَا تَعْصِيكَ فِي مَعْرُوفٍ قِيَامَهُمْ وَاسْتَغْفِرُ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^(١). وقد سميت هذه البيعة ببيعة النساء.

٢- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، لِمَنْ نَكَتْ فَإِنَّمَا يَنْكُتْ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أُوْلَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ، فَمَنْ يُؤْبِئِهِ أَجْرًا ضَلِيمًا^(٢)﴾.

٣- ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ لَعَلِّمْ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا^(٣)﴾. وقد سميت هذه البيعة ببيعة الرضوان أو الشجرة.

ثالثاً: البيعات الواقعة في التاريخ. فقد حدثت بيعات متعددة على طول التاريخ الإسلامي مثل:

- ١- بيعة الناس للرسول ﷺ.
- ٢- بيعة الناس لعلي عليه السلام في الغدير.
- ٣- بيعة الناس لعلي عليه السلام بعد مقتل عثمان.
- ٤- بيعتهم للحسن عليه السلام.
- ٥- بيعة الناس لمسلم عليه السلام نيابة عن الإمام الحسين عليه السلام.
- ٦- بيعة الناس للإمام الرضا عليه السلام بولاية العهد.
- ٧- ما ورد في الروايات من أنه ستفيع بيعة لناس للإمام المهدي عليه السلام في

(١) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٣) سورة الفتح، الآية: ١٨.

زمن الظهور.

٨- بيعة الناس لخلفاء بني أمية.

٩- بيعة الناس لخلفاء بني العباس. وقد كان مورد التطبيق في بني أمية وبني العباس مورداً خاطئاً، ولكن هذه العملية تبرز أن أصل فكرة البيعة فكرة متبلورة في ذهن الأمة منذ زمن الرسول ﷺ إلى زمن هؤلاء الخلفاء.

البيعة ومصدر الولاية:

إننا نطرح على فكرة البيعة الواردة في الآيات ولروايات ثلاثة احتمالات هي:

الأول، أن البيعة شرط فعلية للولاية ووجوب الطاعة

قطاعة الرسول والأنمة ﷺ العملية تجب بعد البيعة لأجلها، وفرق المعصوم عن غيره هو أن المعصوم ﷺ تجب بيعته هو لا غيره، أما في غير عصر ظهوره فالناس لهم الخيار في من يبايعونه. وإن البيعة تحدد مقدار الطاعة بمقدار مضمونها.

وإن هذه الفكرة تحل مشكلة تعدد لفقهاء مع الإيمان بولاية الفقيه، فمن تبايعه الأمة فهو الولي الواجب الطاعة دون غيره.

إن هذه الفكرة وفي هذا المقدار، برأينا غير صحيحة؛ لأنها تقول: بأن ولاية الرسول ﷺ قبل البيعة ليست ولاية فعلية، وأن لمعنيها هي فرع البيعة.

وهذا خلاف الآية المباركة: ﴿مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا

أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَ مِنْ أَمْرِهِمْ^(١)، والآية: ﴿أَشْبَىٰ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٢). فالولاية ثابتة مسبقاً من قبل الله ويقض عن البيعة، وأن البيعة جاءت كفرع للولاية.

فبعد أن كان المعصوم ﷺ ولياً، وكنت طاعته واجبة ببيعة الناس، فالبيعة لم توجب الولاية، بل العكس صحيح ورسول ﷺ في يوم الغدير قال: ... ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلوا: بلى يا رسول الله ﷺ قال: من كنت مولاه فعلي مولاه^(٣).

فقد ثبت الرسول ﷺ ولاية عبي الله، ثم طلب البيعة له، فهي إذن، ولاية قبل البيعة لا بعدها.

الثاني، أن البيعة لا علاقة لها بالولاية، وإنما البيعة مجرد عقد يجب تنفيذه، وأن أحد طرفي العقد لا بد وأن يكون ولياً قبل هذا العقد.

فهو تؤكد الولاية، والعاصي لأمر الولي بعد ذلك مذنب ذنيبين: الأول لأنه عصى الولي، والثاني لأنه نكث العهد.

وبهذا يتدفع الإشكال الوارد على الوجه الأول، لأن النبي كان ولياً قبل البيعة. والمحقيقة أن هذا التفسير هو خلاف ما أراده المسلمون في أغلب البيعات التي وقعت، فإن المسلمين الذين بدعوا علياً ﷺ بعد مقتل عثمان لم يكن

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٨، ص ٩٨.

أغلبهم خاضعين لإمامة علي عليه السلام منذ خافوا بيعة يوم الغدير، فأكدوا هذه الولاية يوم بيعته له بعد مقتل عثمان، بل كانت بيعتهم له عليه السلام من سنح بيعتهم لأبي بكر وعمر وعثمان، وكذلك الناس الذين بايعوا الحسن والحسين والرضا عليه السلام فإن بيعتهم كانت من سنح بيعتهم لغير هؤلاء الأئمة عليه السلام وإن اختلفت في المصاديق، فتفسير البيعة، بأنها مجرد تأكيد للولاية، يستدعي كون الولاية ثابتة مسبقاً في أذهان الناس ولا معنى لها إن لم تكن كذلك، وهذا ما لم يكن حاصلًا فعلاً.

الثالث: أن يقال بوجود مصدرين للولاية، وقد يجتمعان على شخص واحد، وهما:

١- النص من قبل الله أو النبي على ولي الأمر

٢- الانتخاب أو الشورى أو البيعة.

وقد يجتمعان في شخص واحد، فيقال في مقام أحد النبي صلى الله عليه وآله البيعة له صلى الله عليه وآله أو لعلي عليه السلام، بأنهما قد اختارا اجتماع سببي الولاية فيهما، النص والانتخاب.

وقد يذكر لرد فكرة كون البيعة تخلق الولاية أن هناك نصوصاً وردت للردع عن مثل هذه البيعة ولبطالها ودفع فكرة أن البيعة تخلق الولاية.

وقد جاء الرد في الروايات لكثيرة واستظافرة والمتوافرة الدالة على اشتراط (العصمة والنص) بالنسبة للإمامة. وهذا ردع عن اعتبار البيعة حادثة للولاية أو الإمامة.

عن الصادق عليه السلام قال: عشر خصال من صفات الإمام: العصمة

والنصوص...»^(١).

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إنما اطاعة لله - عز وجل - ولرسوله ولولاة الأمر، وإنما أمر بطاعة أولي الأمر لأنهم معصومون مطهرون لا يأمرون بمعصية»^(٢).

فاشترط العصمة والنص في الإمام ردع مستمر عن فكرة خالقية الهيمنة للولاية لأنها لو تحققت - أي الإمامة - بالبيعة لما اشترطت الروايات العصمة والنص، لأن المتبايعين قد يبايعون غير المعصوم لأنهم لا يشخصون المعصوم من غيره.

نعم، سكوت المعصوم عليه السلام عن البيعة وعدم ردعه عنها مع كونه هو الولي وقبل انعقادها، قد يفسر على أنه كان يرى بأن مثل هذه البيعة طريق ووسيلة لكي يصل هو إلى الحكم الفعلي ويحقق بذلك حكومة المعصوم عليه السلام. وعليه فالردع كان بلغة شرط العصمة وشرط النص بالنسبة للإمامة.

وهناك ردآن على هذا الجواب:

الأول: قد يقال بأن (الإمامة) التي شترط فيها العصمة والنص هي غير (الإمامة) محل البحث.

فالولاية: هي أن يكون الشخص وياً لأمر المسلمين وحاكماً عليهم. وهذا أعم من مصطلح الإمامة عند الشيعة، فقد يكون الفقيه الجامع للشرائط

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٤٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ٢٠٠.

والياً وهو ليس إماماً بالمصطلح الشيعي لخاص الذي يعتبر فيه أن الإمام هو السبب المتصل بين الأرض والسماء. فهذه الروايات إنما هي بشأن الإمامة بمعناها المصطلح عند الشيعة.

وأما الولاية والحكم فتكفي فيهما معقاة والكفاءة والعدالة ... وأما العصمة والنص فلا. فكل من يبيع على وفق الشروط المثبتة في محلها يصبح والياً مع انحصار الولاية بالمعصوم عليه السلام في زمن حضوره. إلا أن هذا الجواب قد لا يترضى من قبل البعض الذي يقول بأن الإمامة في هذه الروايات هي الولاية عيها. أما المعنى الآخر للإمامة والذي يعتبر درجة فوق الولاية ومنصباً إلهياً خاصاً فهو معنى غير مقصود في المقام لأن الروايات وردت بشأن الردع عن خلافة خلفاء بني العباس وبني أمية ولم يكن يدعي فيهم أحد دعوى الإمامة المصطلحة لدى الشيعة وإنما كانت تدعي أمرتهم على المسلمين لا أكثر.

فحينما تقول الرواية أن العصمة شرع في الإمامة، فهي شرط في الحاكم والوالي وولي الأمر.

الثاني، هو الرد الأركر والأنقض، يقال فيه: مع تسميننا بأن الإمامة قد استعملت بمعناها الاصطلاحي الخاص، كما يظهر في لحن كثير من الروايات، وأنها الإمامة التي اشترطت فيها لعصمة والنص، ولكننا نستفيد من هذه الروايات في بحث (الولي) أيضاً وذلك لأن هذه الروايات لم ترد لتحلق في عالم المثال ولمفاهيم، ولم تبحث الإمامة بحثاً تجريدياً كبحث علم الكلام لها، وإنما وردت وهي تنظر إلى الواقع

الخارجي المعاش آنذاك، فهي وردت في شأن الطعن بخلفاء بني أمية وبي العباس، ورادة عما هو ثابت في الحال وعن البيعة الواقعة آنذاك، وثبت أن الطاعة إنما تكون على أساس النصّ والعصمة المتوقّرة في الإمام المعصوم آنذاك لا إلى هؤلاء الأمراء الطفلة، فهي إنما تردع عن المصاديق الذين بويعوا وقتلوا، ولا تردع عن فكرة البيعة.

وهناك فرق بين إبطال (فكرة البيعة) المبحوث عنها، وبين إبطال (متعلّق البيعة). فمن بويع آنذاك وجاء لحن، مرويات داعياً إلى عدم طاعته، لم يكن واجداً لشروط البيعة. فردعت الرواية عن طرف البيعة، ولم تردع عن أصل مبدأ البيعة وأنها تخلق الولاية.

ولتحدث وبصورة أكثر تفصيلاً عن هذين الشرطين، شرط (العصمة والنصّ) الواردين في الزوايات وأثرهما في إثبات أو نفي فكرة البيعة.

للعصمة والبيعة

لابدّ من التفريق بين إثبات شرط من الشروط في البيعة، وبين إبطال أصل فكرة البيعة من الأساس. والافتراض الأول يختلف عن الافتراض الثاني في نقطتين أساسيتين :

الأولى، لو افترضنا - مجرد افتراض - بأن المعصومين قد تعدّدوا في زمان ما، ولم يكن هناك نصّ يعيّن أحدهم للإمامة، بأن المسلمين يكونون مخيّرین بينهم ولو ببيعوا أحدهم لكان هو الإمام، إذن لم تبطل فكرة

البيعة هنا، والعصمة شرط لمر يبايع لا كرد لأصل فكرة البيعة. الثانية، لو تعذر هذا الشرط، وهو شرط العصمة في الإمام، لسقط؛ لأن الشرط حين تعذره يسقط، فنوضوء كشرط لبعض الأفعال مثلاً إذا تعذر يسقط ويتحول إلى التيمم مثلاً، ولا تسقط الأفعال المشروطة بالوضوء. وكذلك شرط العصمة في لولي زمن عيبة المعصوم شرط لا يمكن تحققه فيسقط للعذر والمعجز، وهنا يظهر أثر البيعة في تعيين ولي الأمر، إذ لم تبطل أدلة العصمة أصل مبدأ البيعة، بل خلقت شرطاً في متعلق الولاية. غاية ما في الأمر أن المفترض بالناس أن يبايعوا عندئذ أفصل الموجودين، وبذلك تتم له الولاية.

النص والبيعة

وقد يقال: إن العصمة ليست أمراً حسيّاً بذركه الناس، وإنما هي أمر لا يعلمه إلا الله، فلا بد من النص عليها من قبله سبحانه وتعالى لكي لا يخطأ الناس في اتباع غيره لعدم معرفتهم به.

وعلى هذا، ففي الزمن الذي يسقط فيه شرط العصمة بالعجز لغيبة الإمام المعصوم عليه السلام، فإن شرط النص يزول نهراً لملازمته لشرط العصمة، إذ إنه لم يكن شرطاً بحد ذاته.

ومسألة أن النص إنما جعل شرطاً عبر مستثنى، بل كدلالة على باقي الشروط، مسألة مستفادة من بعض الروايات:

«معاني الأخبار، بسنده عن علي بن الحسين عليه السلام : «الإمام منا لا يكون إلا

معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فيعرف بها، فلذلك لا يكون إلا منصوباً^(١).

الاحتجاج، عن سعد بن عبد الله القمي، قال: سألت القائم عليه في حجر أبيه، فقلت: أخبرني يا مولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار إمام لأنفسهم، قال: «مصلح أم مفسد؟ قلت: مصلح، قال: هل يجوز أن تقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعم أحد ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟ قلت: بلى، قال: فهي العلة...»^(٢).

فالإمام القائم (عج) لا يقول لسعد بأن هذا باطل على أساس (مناقشة كبريئة)، وأن البيعة لا تخلق الولاية، وإنما يناقش (مناقشة مصداقية) فيقول: لابد من النص لأن الأمة لا تستطيع تمييز المصالح من المفسد والمعصوم من غيره وقت وجوده ظاهراً، وأما في غور هذا الزمان، فملاحة لما فيه إلى النص، وإن فكرة البيعة تعود لحالها ولن تردع مش هذه الروايات وتنتج عنها لأنها قالت إن البيعة لا تحصن الأمة عن الخطأ في الاختيار ولم تردع عن أصل فكرة البيعة ومن الأساس.

العدالة والبيعة

نعم، سقوط شرط العصمة لا يعني لتنزل وانتخاب أي أحد وبأي مستوى

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥ ص ١٩٤ و ص ٢٠٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٣، ص ٦٨.

كان، وهذا الأمر يمكننا تحصيله أيضاً من لحن الروايات بصورة عامة، إذ يستكشف منها أنها تريد القول بأن وليّ المسلمين يجب أن يكون أفضلهم، وفي وقت المعصوم عليه السلام يتعين هو، إذ هو الأفضل، وفي وقت تعذر وجوده ظاهراً، يتعين الأفضل فالأفضل، ممن يكون مؤهلاً للولاية. ولعل هذا هو السبب في أن الروايات الواردة بشأن الإمامة والولاية ليست كلها تنص على شرط العصمة في الوالي والإمام، بل أغلبها، وأن تقسم الآخر ينص على شرط العدالة لا العصمة.

فمن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورج يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملئ به فميه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»^(١)

ولئن كانت العدالة شرطاً فيمن يُعَلَّد فأما من كان من العقهاء صائلاً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللموام أن يقلّده. ^(٢) مع كون التقليد شعبية من شعب الولاية وأدناها، فهي شره ومن باب أولى فيمن تُسَلَّم إليه أعلى مراتب الولاية ويتحكّم في أموال ورقاب المسلمين.

ويمناسبة الحديث عن (العصمة) و (العدالة) تشير وباختصار إلى الفارق بينهما بأحد نحوين فنقول:

الأول، العصمة: هي تلك الدرجة العلية من المنكة التي تمنع صدور أي ذنب

(١) الأصول من الكافي ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ١٣١.

أو زلة من المعصوم طيلة عمره الشريف.

وأما العدالة: فهي تلك المنكة التي لا تمنح الإنسان العادل بصورة تامة عن ارتكاب أي ذنب أو زلة طيلة عمره.

فقد يزل ويخطأ مع امتلاكه لتلك لدرجة من الملكة الرادعة، ولكنه يعود فوراً ويعد صدور الذنب منه فينبوب ويستغفر، بهذا فعل ذلك وعادت له تلك الملكة مرة ثانية - لو كان قد فقدها وقبل توبته - فقد عادت له العدالة.

الثاني، العصمة: هي تلك لحالة النفسية التي تقف أمام كل مغريات العالم ويكل أشكالها وألوانها حتى لو اجتمعت تماماً على سبيل الفرض في لحظة واحدة على شخص المعصوم، الشريف.

فمن الإمام علي عليه السلام: «والله لو أهبطت الأنعام السبعة بما تحت أفلاكها، على أن أعصي الله في نعمة أسألها بخلب صغيرة ما فعلته»،^{١١٤}. ففي الرواية فرض اجتماع المغريات كلها على شخص لإمام دون أن تهزه وتجزه لارتكاب أصغر الذنوب وأدناها.

وأما العدالة: فهي ملكة تقف أمام مشيرات الاعتيادية وتمنعه من ارتكاب الخطأ والزلّة. وقد لا تستطيع الوقوف أمام المثيرات والمغريات الأكبر من هذه. والخلاصة فإن شرطي العصمة ونص وياشكل الوارد في الروايات لا يمنعان عن الأخذ بفكرة البيعة.

وعلى كل حال، فإن فكرة البيعة لو تمت وبهذا الشكل لحلت مشكلتين:

(١) نهج البلاغة، مصدر سبق ذكره، المخطبة ٢٢١، ص ٢٤٧.

الأولى: مشكلة ولاية الفقهاء بعضهم على بعض، فلو كان مبدأ الولاية منحصرًا بالنص، وهذا النص ورد على أن الفقهاء هم الحكام زمن الغيبة، فكيف ثبت ولاية فقيه على فقيه آخر؟

ففي قوله (عج): «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةٍ حَدِيثَنَا، فَإِنَّهُمْ حَبِطَتْ عَلَيْهِمْ وَأَنَا حَبْلُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»^(١) فُسر الرواة بالفقهاء، فالفقهاء إذن، هم الأولياء، ولو اقتصرنا على هذا النص، فكيف ثبت ولاية فقيه على فقيه آخر؟ فهل تكون الولاية لكل الفقهاء وفي عرص واحد؟ وأن لكل واحد منهم ولاية على الآخر بمعنى (الولاية المتبادلة) مع عبارة مثل هذه الولاية على أذهان العقلاء؟ أم أن لهؤلاء جميعاً ولاية على الناس، أما فيما بينهم فلا ولاية لهم مع ما في هذا القول من ثغرة، ولو حكم أحدكم حكماً ولائياً، فهل ينفذ هذا على باقي الفقهاء، وعلى أي أساس يكون هذا؟

إن البيعة تحل كل هذا. فمع أن كل واحد منهم ولي بحكم الرواية تلك، إلا أن الذي تنسب له البيعة؟ يشتم له مصدر ثان لولاية دون غيره، وستعطيه هذه البيعة ولاية أوسع مما كانت له، وستكون له لولاية على كل الآخرين، فإذا أمر فلا بد للفقهاء الآخرين من طاعته.

الثانية، وكذلك فإن فكرة البيعة تملأ نقطة فراع أخرى وتحل مشكلة أخرى، وهي مشكلة تعدد الفقهاء المتصدين.

فلو أن عدداً منهم تصدى للأمر وكن منهم يريد أن يحكم فما هو الحال؟

(١) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٢، ١٣٩٥ هـ ص ٤٨٤.

ومما يذكر كتصحيح للجمع بين الولايات هو تشكيل مجلس (شورى القيادة) فهم جميعاً فيما بينهم يتوافقون على تشكيل مجلس قيادة بحيث لا يتفرد أحدهم بالأمر.

ولكن هذا الحل، متوقف على سعة مجلس شورى القيادة وضيقه، وتناسب قوة المجلس عكسياً مع ذلك. فكلما اتسع ضعفت قوته وكلما ضاقت ازدادت قوته. وحينئذ، تلعب فكرة البيعة دوراً مهماً في هذا المجال، فإن البيعة إما أن تتم لفقيه واحد أو لفقيهين أو لأكثر قليلاً من بين جماعة الفقهاء المتصلين ولا تتم لعدد كبير منهم وبشكل واسع، وهذه مسألة عملية أكثر منها نظرية، ويساعد عليها الواقع العملي كثيراً. وحينئذ، وبعد أن تتم لبيعة لهذا العدد المحدد من الفقهاء، يتم تشكيل شورى القيادة وبشكل معقول وعملي وقوي.

وفي خاتمة البحث نشير إلى صحيحة عيص بن القاسم إذ فيها - حسب رأينا - تأييد للفكرة البيعة.

فعن عيص بن القاسم عن الصادق عليه السلام يقول: «... إن أتاكم أت منا فانظروا على أي شيء تخرجون، ولا تقولوا: خرج زيد، فإن زيدا كان عالماً وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد عليه السلام ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه...»^(١).

والشاهد في قوله عليه السلام: «ولم يدعكم إلى نفسه، وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد...» وأنا أفهم من (الرضا من آل محمد) أي من يرتضى من آل محمد

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١١، باب جهاد العدو، ص ٥٠.

ويُختار، ففي العبارة إشارة الى مبدأ الاختيار والارتضاء والبيعة.

صفوة القول في البيعة

وصفوة القول في البيعة: أنَّ الذي يبدو لنا أنَّ البيعات الواقعة في زمن المعصومين سواء ما كان منها مع أئمة العدل أو ما كان منها مع أئمة الجور، لم تكن تخلو من جذر عقلائي لها، ولم نجد ردها عن ذلك من قبل الشريعة، وغاية ما هنالك هي الردع عن بعض لتبقيات أو بيان شروط لا بد منها في الولاية أو الإمامة.

وذلك الجذر العقلائي لا يوجد فيه عدا احتمالين:

الأول، ما تُسبب أخيراً الى جان جاك روسو من فكرة العقد الاجتماعي بين الأمة والقائد ليحل ذلك تحت الديمقراطية، وأنَّ مصدر الولاية على الناس هم الناس أنفسهم.

وعندئذٍ فالذي يعتقد بولاية المعصومين عليه السلام قبل البيعة يستطيع أن يقول: إنَّ البيعة تفيد في المعصوم تأكيد الولاية، وفي غير المعصوم تأسيس الولاية. والذي يسوي بين المعصوم وغير المعصوم أو لا يعتقد أساساً بالعصمة يستطيع أن يقول: إنَّ البيعة هي المصدر الوحيد لولاية.

ونحن بغض النظر عما أوضحناه في كتابنا أساس الحكومة الإسلامية من الأخطاء الكامنة في فكرة جان جاك روسو نقول هنا: إنَّ الجذر العقلائي للبيعات التي وردت في تاريخ الإسلام لا يمكن أن تكون هي فكرة العقد الاجتماعي أو حكم الناس أنفسهم بأنفسهم، لأنَّ تطبيق هذه الفكرة بحاجة - على الأقل - الى

بيعة أكثرية الناس من ناحية ومصاء لأقنية لقانون نفوذ رأي الأكثرية من ناحية أخرى؛ كي يصدق بذلك أن المجتمع ككل أصبح طرفاً لهذا العقد، فيتمّ عنوان حكم الناس أنفسهم بأنفسهم بتمام معنى الكلمة، ومجرد بيعه ثلثة من الناس أو أهل الحل والعقد أو شورى عنها الخليفة، السابق أو ما الى ذلك لا يوجب صدق هذا العنوان. وهذا الشيء بهذه الخصوصيات لم يقع في شيء من البيعات الواقعة في التاريخ، ولعلّ أوسع بيعه وقعت في تأريخ الإسلام بلحاظ حضور النسبة المئوية من المسلمين ومبايعتهم هي بيعة الخديرة والتي لم يف بها المسلمون.

ولم أر مثل ذلك اليوم يوماً ولم أر مثله حقاً أصيماً

وأما الحلفاء الثلاثة الذين تقدّموا على عليّ عليه السلام فلم يحدثنا التاريخ بانتظار أيّ واحد منهم تحقق البيعة له من قبل أكثرية المسلمين حتى يمارس الحكم، بل العكس هو الذي حدثنا به التاريخ، وكذلك الحال لدى حلفاء بني أمية وبني العباس؛ خاصة من سار معهم - عملاً - على نهج ورائة المُلْك.

والثاني هو المناسب للبيعات التي وقعت في الإسلام وهو أن البيعة عقد وعهد بين المبايع له من ناحية، والمتبايعين من ناحية أخرى ولو كانوا بلحاظ النسبة المئوية للمسلمين أقل من الآخرين. وأثر ذلك هو أن يثق المبايع له بوفاء عدد من المبايعين بتعهدهم، من دون فرق في ذلك بين افتراض المبايع له وليّاً واجب الطاعة قبل البيعة كما هو رأي الشيعة في المعصومين، أو افتراضه حاكماً جائراً لا يملك الولاية حتى بعد البيعة، أو افتراضه ممّن تجب عليه كفاية إدارة أمور المسلمين كالفقهاء لدى غيبة الإمام على رأي، وعدول المؤمنين على رأي

آخر. وتكون البيعة شرعاً واجبة، لوفاء في الفرص الأول والثالث لأنها عقد وعهد تعلق بأمر مشروع وقد أمر القرآن بالوفاء بالعقد والعهد، ولا يجب الوفاء في الفرص الثاني بل يحرم ذلك لأن متعلق العقد والعهد كان أمراً غير مشروع ولا قيمة لعقد أو عهد تعلق بأمر غير مشروع.

تشبيه سقوط المشروط بتعذر الشرط

إن ما ذكرناه من أن شرط العصمة ليس رداً على مبدأ البيعة، وإنما هو تضييق في دائرة البيعة، فعند الإمكان يبايع المعصوم ﷺ، وعند سقوط الشرط لا تطل فكرة البيعة بل تكون لأفصل الموحدين غير المعصوم ﷺ

هذا المطلوب، قد يورد عليه (بفكرة أصولية) نشير إليها إشارة فقط. وهذه العكسة، هي التي تقول بأن الشرط إذا أصبح متعزراً وغير مقدور عليه، فالأصل في ذلك ليس هو سقوط (الشرط) بل سقوط (المشروط) بالصلاة، مشروطة بالظهور، ولو فقد المكلف كلا الظهورين (الماني والترابي)، قال المحققون: الأصل في ذلك ليس سقوط الشرط وهو الطهارة، بل سقوط المشروط وهو (الصلاة). ومن هنا يتضح الإشكال في اسقام، فنقول: أليست العصمة شرطاً في البيعة؟ فحين تعذر الشرط وعجز الإنسان عن مبايعة المعصوم ﷺ، فإن تكليف تعيين الولي وتشكيل الدولة يسقط حتى ظهور المهدي (عج). ومفاد الرواية «كل راية ترفع قبل قيام القائم ﷺ نصاحبها طافوت بعيد من دون الله عز»

وجل^(١) يدعم هذه الشبهة ويقربها.

وفي مقام رد الشبهة نقول: إن هذا بيان هو نوع مغالطة، لأننا احتملنا أحد احتمالين بخصوص العصمة الواردة في الروايات:

الأول: أنها تنظر إلى شرائط الإمامة بمعناها، لمصطلح الخاص عند الشيعة، وهي الدرجة العالية من المقدم الإلهي التي تتمثل في من يكون السبب المتصل بين الأرض والسماء ويُمه رزق الوري وبوجوده ثبتت الأرض والسماء.

والثاني: أنها تنظر إلى شرائط الولاية.

وعلى الأول: فإن الروايات وإن كانت توضح شروط الإمامة ولها دلالتها الاتزامية بصدد الرد على خلفاء الجور آنذاك، ولكن لا إطلاق لهذه الدلالة الاتزامية، فلا تصلح مثل هذه الروايات للاستدلال على شجب كل وال غير معصوم حتى في زمن تعذر حضور المعصوم عليه السلام، ولا تدل على أن ولاية مثل هذا الوالي هي ولاية ظالم وعاصب. وأنه لدى فقدان المعصوم عليه السلام، يوجب تعيين الولي وإقامة الحكومة إلى زمان ظهور الإمام (عج).

وأما على الثاني: فجواب هذه الشبهة يستدعي الإشارة الإجمالية إلى أسس أصولية مبسوطة في محالها.

فقد ذكر المحققون: أن إطلاق الكلام قد يعارض أحياناً بنقطة ارتكازية يسمونها (بالمختص الارتكازي)، وهذا المختص يمنع عن تحقق الإطلاق

(١) وسائل الشبهة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب بهاد المنع، ص ٥٢.

ذلك.

فحتى لو افترضنا، أن العبارة ظاهرة في (لا حكومة بلا عصمة)، فنحن نضطر إلى أن نعلم أن هذا الإطلاق راجع إلى زمان إمكان ذلك - أي إمكان وجود المعصوم ظاهراً - لا إلى زمان عدمه، وذلك وفق نكات مرتكزة في أذهان المشرعة، من أن الاستثناء عن العصمة في الحكم وقت تعذر حصولها من أجل أن تقام حكومة إسلامية معقول، والاستثناء عن الحكومة أصلاً لهذا السبب، أمر غير معقول أمّا لماذا الاستثناء عن الحكومة الإسلامية أمر غير معقول، فهذا راجع إلى سببين هما:

السبب الأول، أننا نعلم أن المجتمع أيّاً كان صالحاً أو فاسداً، لا يمكن الاستثناء فيه عن حكومة وإمرة وولاية، مادام هو مجتمعاً لا أفراداً محددين قبلي العدد، وهذه الحاجة نابعة من: التنافس والتضارب والتراحم بين مصالح الأفراد، ومحدودية الدنيا على سعتها، وعدم إمكان اجتماع مصالح جميع الأفراد فيها. ولشدة التضارب بين هذه المصالح تقع بين أيدي الناس موارد للنزاع والتخاصم والاختلاف، ولولا وجود قوة تنظم أمور البلاد لوقع الهرج والمرج والقتال والفسدت أمور البلاد والعباد ولما أمكن تنظيم الأمور.

ولو افترضنا أن البشرية أصبحت لا تراحم بين مصالح أفرادها، وكل يفتن بحصته وما قسم له، فإن هذا الفرض لا يعني الحاجة إلى الحكومة، إذ إنه لا بدّ

من عقل جمعي يجمع ويوزع ويرتب لأُمُور؛ لأنَّ كلَّ أحد لا يعلم ما يلزم للأُخر، فوجود الدولة إذن لا بدُّ منه على كلا المرشحين والحالتين.

وفي الأثر: لا بدُّ من دولة وإن كانت فاسقة، كي يمكن للمجتمع العيش تحت رايثها، ولا يمكنه ذلك دون دولة بالمرَّة. معن أمير المؤمنين عليه السلام:

«لا بُدَّ للناس من أمير، يرُّ أو فاجر، يحمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفبيء، ويُقاتل به العدو، وتأمين به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح برُّ، ويُسراح من فاجر»^(١).

وحيثُذا، ما هو موقف الإسلام من تأسيس الدولة وفي زمن العجز عن تحصيل المعصوم عليه السلام؟

إنَّ الجواب، لا يحلو، من أحد احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يفترض أنَّ موقفه هو رفض وجود دولة وحكومة، ما دما لا نستطيع تحصيل المعصوم عليه السلام. وهذا كلام لا يتعلَّق ولا يقبل من إنسان عادي، ونحن نُسخِّف الفكرة الماركسيَّة، إذ قالت بمجيء زمان لا حاجة فيه إلى الحكومة، وستقول بأنَّ هذا خلاف الطبيعة البشريَّة وخلاف العقل. فكيف نمسب ذلك الكلام إلى الإسلام؟ إنَّ هذا الاحتمال واضح البطلان.

الثاني: أن يقال: لا يترك أصل إقامة الحكومة من الأساس زمن الغيبة، بل يقال: إنَّ المؤمن يجب أن يترك هذا الأمر ويرفع يده عنه، ويُبقِيه في

١

(١) نهج البلاغة، مصدر سبق ذكره، منشورات الهجرة، المخصصة ٤٠، ص ٨٢.

يد غيره من الفساق والظلمة، ليحكموا لبلاد والعباد.

إن مثل هذا القول، قول لا يصدر عن دين سماوي خاتم. وإنا نتهم الإنسان الذي يدعو مواطني بلده إلى تسليم إدارة بلادهم إلى الأجنبي، نتهمه بالعمالة والخيانة، ذلك لو فكرنا بعقلية الوطنية لعربية التي نرفضها ونتهمها بالقصور، فكيف نقبل في نظرية إسلامية ما يناظر ذلك في دنة تقابل الإسلام والكفر من تسليم بلاد الإسلام والمسلمين بيد الفاسق والفسالم والذي لا يتبني نظريات الإسلام في حكمه؟

إن ديناً يدعو إلى مثل هذا الأمر، دين مرتف ولا يمكن أن يصدر عن الله ويقول به نبي. فهذا الاحتمال باطل كسابقه.

الثالث - وبه ينحصر الأمر - أنه لا بد من إقامة دولة الإسلام في كل آن. ولو تعذر حصول المعصوم عليه السلام، فالأمر ينحصر في أفضل الموجودين.

السبب الثاني، أن الإسلام يشتمل على نواح ثلاث:

١ - الوظائف الفردية كالصلاة والصوم، وما شابه ذلك من العبادات الفردية.

٢ - الوظائف الاجتماعية: كوظائف إدارة وتنظيم البلاد، والعلاقة مع سائر

الأمم ونحو ذلك ...

٣ - الجانب التنفيذي: فالإسلام من وظائف وعيها، وقرر العلاقات، ويمن

الحدود والعقوبات واهتم بتنفيذها ومتابعتها ومعاقبة من يشذ عنها.

إن وجود جانب التنفيذ في الشريعة الإسلامية دليل على أنه ليس بالإمكان

افتراض أن الشريعة الإسلامية قد غُضت سطر عن أصل الدولة والحكومة عند

عدم وجود المعصوم عليه السلام، وإن مراجعة أبواب الفقه المختلفة ترينا أن السمات الاجتماعية والارتباط بالوضع الاجتماعي ووجود ولي للأمر سمات عامة في كل هذه الأبواب وبلا استثناء، فالصلاة - مثلاً - قد يشرأى للبعض بأنها العبادة الوحيدة التي يمكن القول عنها بأنها عبادة فردية، إلا أن المصالح الاجتماعية ملحوظة فيها، بل كأن الأصل الأولي فيها هي الجماعة، والفرادى إنما هي للحالات الخاصة. كما تدلّ على ذلك الروايات الكثيرة

وقد شرعت في صلاة الجمعة خطبتان يلقيهما الإمام ويذكر فيهما بالإضافة إلى الإرشاد المسائل الاجتماعية والسياسية.

وبالنسبة للزكاة يستفاد من الكتاب والمئة - أن المتصدّي لها هو الحاكم بأجهزته.

والحمس - أيضاً - ضريبة مقرّرة لمنصبه بإمام المسلمين، ولا تصرف فقط لمصارف شخص الإمام، بل لمنصه لبصره في الوجوه التي يراها من مصالح المسلمين. وكذلك الأنفال التي هي مجموعة الأموال العامة التي لا مالك شخصي لها، كأرض الموات والأودية والمعادن.

أما الحج فواضح من آيات الحج أن تشريع هذه الفريضة لم يكن لإتيان صورة الأعمال فقط، وكيف، ومقتضى الآية المباركة ﴿يَحْتَلِلُ اللَّهُ الْكُفَّةَ الْهَيْثَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾^(١). أن الدرس يتقوّمون في معاشهم بالكعبة؟!

إن في الآية المباركة دلالة على أن تشريع الحج كان لأداء الفريضة،

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٧.

ولاجتماع المسلمين من مختلف أنحاء الدنيا ليتباحثوا ويتشاوروا ويتعاونوا فيما بينهم في أمور الدين والدنيا. فأهمية هذه المفريضة من الناحية الدينية والسياسية واضحة وبصورة جلية، وهناك من الروايات ما تدلّ دلالة واضحة على ارتباط أداء هذه المفريضة بوجود حكومة قائمة وولي للأمر حاكم:

عن الصادق عليه السلام: «لو عدّل الناس الحق لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحق...»^(١).

عن الصادق عليه السلام: «لو أنّ الناس تركوا الحق لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عده، ولو تركوا زيادة النبي عليه السلام لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»^(٢).
إن إجبار الناس والإففاق عليهم من بيت مال المسلمين يستدعي وجود إمام مبسوط اليد وله ولاية فعلية.

وأما الجهاد فهو عمل اجتماعي لا يمكن أن يتحقّق إلا أن يكون ولي الأمر على رأسه. ولا شك في وجوب لجهاد في زمن حضور المعصوم وفي غيبته.
قال الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ...﴾^(٣).

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١١، باب وجوب الحق، ص ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١١، باب وجوب الحق، ص ٢٤.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٧٣.

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ...﴾ (١).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً...﴾ (٢).

- عن علي عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الْجِهَادَ وَعَظَّمَهُ وَجَعَلَهُ نَصْرَةً وَنَاصِرَةً، وَاللَّهُ مَا صَلَحَتْ دُنْيَا وَلَا دِينٌ إِلَّا بِهِ» (٣).

- عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السِّيفِ، وَتَحْتَ ظِلِّ السِّيفِ، وَلَا يَقِيمُ النَّاسُ إِلَّا السِّيفَ، وَالسِّيفُ مَقَالِيدُ الْحَقِّ وَالنَّارِ» (٤).

وبالجملة، فإن الآيات والروايات تشير إشارة واضحة على أن الجهاد من ضرورات الدين، وأن على الأمة النهوض به حملة، ولا بد من وجود ولي للأمر يجاهد تحت رايته، على تفصيلات في الجهاد الامتدائي والجهاد الدفاعي تتطلب هي مظانها.

ونشير وبشكل أكثر اختصاراً الى بعض أبواب الفقه الأخرى لتبيين ارتباطها بالوضع الاجتماعي العام ووجود ولي للأمر للأمة.

ففي الوصية: قال الفقهاء: إذا تعدد الوصي فإن تعيين أحدهم أو كلهم أو بعضهم عائد الى ولي الأمر.

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٣.

(٣) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ١٥.

(٤) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٩.

وفي القضاء قالوا: إن أمره عندنا إلى بغيه الجامع للشرائط.
وفي إجراء الحدود قالوا: إجراؤها بيد ولي الأمر.
وفي الحجر على المفلس والصغير ومجنون قالوا: لا يحكم بذلك إلا بأمر
ولي الأمر.

شبهة العجز عن إقامة دولة

وعلى كل حال، فهل يمكن افتراض سكوت الإسلام واستغنائه عن وجود
دولة وقيام حكم في زمن غيبة المعصوم عليه السلام، بحجة العجز عن تحصيل
المعصوم عليه السلام مع كل هذا الربط بين أداء الفرائض ولواجبات في مختلف أبواب
الفقه وبين وجود وضع اجتماعي قائم وولي للأمر مبسوط اليد؟

قد يقال - مع التسليم بالحاجة إلى وجود دولة في كل مجتمع كافر أو مؤمن
- أنما عاجزون عن تحقيق حكومة إسلامية عادلة! ولو أن الشريعة الإسلامية
لم تكن تعلم هذا فينا، لما اشترطت العصمة في تحقيق ذلك. فالمعصوم عليه السلام
وحده قادر على ذلك دون غيره. وفي أية لحظة تكون فيها الظروف مناسبة لقيام
دولة عادلة، كان على الله حقاً أن يظهر المعصوم عليه السلام ليقودها وهو وحده يستطيع
تحقيق الهدف المنشود. ومادامت الفرصة غير مواتية، فإن المعصوم عليه السلام يبقى
خلف الستار ولا يؤذن له بالخروج ولا نكف بتشكيل حكومة إسلامية؟

إن جواب هذه الشبهة - وبغض النظر عن التجربة الخارجية المعاشة الآن في
الجمهورية الإسلامية في إيران والدالة عملاً على أن المسلمين ليسوا عاجزين
عن إقامة حكم إسلامي عادل - أن طبيعة معرفتنا بالأمور ووضع البشرية

وبالأسباب المتواجدة خارجاً تدلّ على خلاف هذا، ونجعلنا نقول: لا فرق بين المؤمنين الملتزمين والفسقة في موضوع القدرة على تشكيل الحكومة، وليست هذه القدرة مخصوصة بالفسقة أو الكفرة، وفكرة اختصاص القدرة على الحكم بهم دون المؤمنين أمر خير معقول؛ لأنّ الأسباب والقدرات مورّعة على البشرية ويشكل متناسب ﴿رَبُّنَا وَيَسْمَعُ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَةً﴾ (١). وإن كانت هذه الرحمة ستكتب للمؤمنين فقط يوم القيامة.

وبالتأمل في قوله تعالى ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِنِاسٍ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُثَبِّتَهُمْ سَفَافاً مِنْ فَضْلِهِ...﴾ (٢).

يظهر جلياً أنّ الله سبحانه وتعالى لم يرد للكافرين أن ينفردوا بإمكانات الدنيا الاقتصادية. ومع أنّ الآية المدركة ناظرة في منطوقها إلى الجانب الاقتصادي لا يبعد أن يكون النظر فيها إلى أمر أوسع من ذلك.

فكان الله تعالى يقول: كانت هناك مكتة في جمع المواهب والقدرات الدنيوية وإعطاءها للكفار وحرمانها المؤمنين؛ وذلك لأنّ المؤمن حين يعمل العمل الحسن يذخر جراه ليوم آخرته، وأمّا لكافر فليس له في الآخرة من شيء ﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ (٣)، فإن عمل عملاً حسناً فإنه يأخذ جزاءه في الدنيا.

(١) سورة طه، الآية: ٧.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٣٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٠٠.

فكان مقتضى القاعدة هو أن تعطى كل لفرص لهم في الدنيا ولا يرون مشقة وعذاباً ولا يقعون تحت سيطرة مؤمن يحسبهم ويعاقبهم في الدنيا، أمّا في الآخرة فلهم جزاء عملهم بما كسبت أيديهم. ولكن الله تعالى يقول ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُثِيرَ بِهِمْ سُفْهًا بَيْنَ فِضَّةٍ وَمَمَارِجٍ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ وَلِيُبَيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ وَهُدًى وَرُخْصًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(١)، أي أن الحكمة الربية شامت أن توزع المواهب والنعم على الناس وبشكل سواء، كفضات وجماعات - لا كل فرد فرد كما هو واضح - ولو أصبحت كل القدرات والإمكانات إلى جانب واحد وهم (الكفار) لكان ذلك مدعاة لتزعزع إيمان المؤمنين إلا الأوحدين منهم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الإيمان ليس عنصراً يخلق لعجز لدى الإنسان، بل على العكس من ذلك، فهو يخلق في الإنسان روح الصمود والثبات والصبر والتحمل ويدعوه إلى العمل الجاد وبجبهه من كل لهو وعبث، كما أنه يدعو الإنسان المؤمن إلى التيقظ والحذر واكتساب الخبرات وإلى أن يكون فطناً كيّساً في كل الأحوال. أتري أمراً كهذا يحق لدى صاحبه عجزاً ونقصاً في القدرات والإمكانات أم على العكس من ذلك؟

أمّا غيبة الإمام (عج)، فليس تفسيرها الوحيد هو هذا التفسير المطروح في هذه الشبهة. أي أنه ﷺ غاب لأن الظروف غير مواتية لتشكيل حكومة المعصوم ﷺ. وهذا يعني حرمة العمل لتشكيل حكومة إسلامية حتى تكون

(١) سورة الزخرف، الآيات: ٣٣ - ٣٥.

الظروف موانية. وحينما تكون كذلك، فإن على الله حقاً أن يظهر الإمام عليه السلام ليتسلم الحكومة. وبالحقيقة هناك تفسيران آخران لغيبة الإمام (عج) وهما:

أولاً: امتحان الأمة، فإن الله تبارك وتعالى أراد امتحان المؤمنين، هل

يثقاعسون ويتكاملون عن بصرة الحق إذا غاب وليهم (عج)، أم يشبثون

ويصبرون ويتتطرون الفرج ويعتدون العدة له (عج)؟

والامتحان - كما هو معروف - ظاهرة ربانية ثابتة في العالم ﴿أحسب الناس أن

يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون﴾ زبد فتناً للذين من قبلهم ليعلمن الله الذين

صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴿١﴾

ومن أصعب الامتحانات على الأمة، أن تفقد إمامها ووليها وقائد مسيرتها.

ثانياً، هو أن يكون الإمام (عج) مدخراً لفترة تكون العرص فيها موانية

لتشكيل (حكومة إسلامية عالمية) لا حكومة محدودة في هذا القطر

أو ذاك.

فيقال إنه عليه السلام غاب؛ لأنه لو عاش بين الناس لهلك وقتل قبل تحقيق

حلم الإنسانية المعقّبة.

وهذا التفسير لا يمانع افتراض قيام حكومة إسلامية في بقعة من بقاع

الأرض هنا أو هناك.

ويجب حينئذٍ على المؤمنين العمل على تشكيل الحكومة الإسلامية والقيام

بها على الكفاية حين تحقق ظروفها أي أية بقعة من بقاع الأرض.

تشبيهة عدم إراقة الدماء

قد يقال: إنه ومع تسليمنا بأن الإسلام بحاجة الى حكومة وهو يدعو الى إقامتها في كل زمان ومكان، ولكن ذلك يجب أن يكون بشرط عدم إراقة الدماء. فإذا انتهى الأمر الى ذلك كانت إراقة الدماء أعظم، ومفسدتها أكبر من ترك إقامة الدولة، فيترك أمر إقامة الدولة، مع وجود المصلحة الحقيقية والمهمة في إقامتها. ولا يكون أمر إقامة الدولة مقدماً على مصلحة حقن الدماء، إلا في حالة وجود المعصوم عليه السلام الذي لا يخطأ في تقدير الأمور لعصمته عليه السلام.

إن من يؤمن بهذه الشبهة لا يفيد معه القول بأن الرسول صلى الله عليه وآله وعليه عليه السلام ومسلم بن عقيل نيابة عن الحسين عليه السلام قد أكثروا من إراقة الدماء لأجل إقامة الحكم؛ لأن جوازه سيكون: أن أولئك كانوا معصومين أو مأذونين من المعصوم مباشرة وبالإذن الخاص، ولولا ذلك لما جاز لهم ذلك الفعل.

للجواب على الشبهة

هناك منهجان للإجابة على مثل هذه اشبهة:

المنهج الأول (المنهج النصي)، وهو محاولة الحصول على إطلاق نص قرآني أو روائي يدل على جواز إراقة الدماء لتشكيل الحكومة الإسلامية حتى في زمن غير المعصوم عليه السلام.

المنهج الثاني (المنهج العقلي)، بأن يقال أننا في غنى عن النص، وذلك لسنخ البيان العقلي الذي بيّناه سابقاً حول ضرورة تشكيل الدولة. فنفس ذلك البيان

بإستطاعتنا توسيعه أو تطبيقه على المسألة محل البحث. وبه نثبت أنه لا بد من إقامة الدولة حتى ولو أدى ذلك إلى إراقة الدماء.

ونبدأ بالمنهج الثاني، فنقول: لئن لم تجز إراقة الدماء في سبيل تحكيم الإسلام في عصر الغيبة الكبرى، فعدم لجواز لا يكون إلا لأحد سببين:

١- إما لأن المقايسة والموازنة بين مفسدة إراقة الدماء، وبين المصالح التي تتحقق حين تقام دولة إسلامية تظهر أن المفسدة أعظم وأكبر من المصلحة.

ولذا نعض النظر عن العمل لإقامة الحكومة الإسلامية إن استدعت إراقة الدماء حفاظاً على النفوس المسلمة.

٢- وإما لافتراض وجود حكم تعبدى في المسألة، وهو اشتراط وجود معصوم لكي تباح إراقة دماء المسلمين في سبيل تشكيل حكومة إسلامية.

وفي هذا العرض نعض النظر تماماً عن تلك المقايسة والموازنة المشار إليها في العرض الأول.

أما دعوى أهمية مفسدة إراقة الدماء على مصلحة إقامة الحكم الإسلامي فجوابها: أن التزاحم بين مفسدة إراقة دماء ومصلحة إقامة الدولة الإسلامية أمر واقعي ومتحقق في كل زمان وحتى في زمن المعصوم عليه السلام، مع أن الإمام المعصوم عمل على إقامة الدولة الإسلامية ورجح هذا العمل في الأوقات المناسبة على السكوت والهدنة.

وأما دعوى افتراض وجود المعصوم كشرط تعبدى فهذه الفرضية قد انتهينا من بطلانها في البحث السابق، حيث وضحنا: أن شرط العصمة إنما كان لأجل أن المعصوم هو أفضل الموجودين في زمن حضوره. فالشرط، إذن، هو شرط الأفضل، وعلى هذا فإن شرط العصمة لن يكون - بهذا البيان - شرطاً تعبدياً.

وعليه فإن عدم حضور المعصوم ^{عليه السلام} حال عيته لا يؤدي إلى تجنب ما يكون سبباً لإراقة الدماء في سبيل أمرٍ ضروري كإقامة الدولة الإسلامية.

على أننا نقول: ما معنى تجنب إراقة لدماء في سبيل إقامة حكومة الحق؟ هل نتصور أن إراقة الدماء ستكون أقل نسبة تحت سلطة الحكومات الجائرة؟ إن أصل افتراض كون عدم القيام والثورة ضد الطغاة أمراً يحفظ دماء المؤمنين، إنما هو فرض عار عن الصحة إذ ما أكثر الأبرياء الذين يقتلون في كل آن ورمز تحت سياط هذا الظالم أو ذاك، نتيجة لعدم حاكمية الإسلام. فمحاولة إقامة الحكم الإسلامي في الطرف المناسب، وكذلك محاولة إيجاد الطرف المناسب محاولة لحقن دماء المسلمين لا لإراقتها.

وأما المصباح الأول: وهو التفتيش عن إطلاق نص أو رواية لإثبات المدعى فبيان ما يلي:

إننا وبعد أن أثبتنا سابقاً أن الإسلام - بعض النظر عن مسألة إراقة الدماء - يدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية، إما عن طريق ولاية الفقيه أو الانتخاب، قد بقيت لدينا مشكلة إراقة الدماء، فنقول: إن آيات وروايات الجهاد طراً وكلاً وآية محاربة البغاة، كلها نصوص مطلقة وتخطب المجتمع كله. وهذه الآيات ليس

شأنها، شأن آيات الصوم والصلاة وإن كانت هذه الأخيرة خطابات إلى المجتمع أيضاً.

إن الفرق بين آيات الصوم والصلاة وما شابهها، وآيات الجهاد والحدود هو: أن الخطاب في آيات الصوم والصلاة (خطاب إحلائي) أي ينحل إلى صفة خطابات، فكأن الآية تقول: (يا زيد صل، يا حسن صل، يا فلان صل،... إلخ). أما بالنسبة لآيات الجهاد أو آيات الحدود فهي خطابات متوجهة إلى المجتمع بوصفه مجتمعاً لا إلى أفراده فرداً فرداً. وواضح أن المجتمع لا يمكن أمره بإنجاز هذه التكاليف إلا إذا كانت على رأسه دولة أو فيه مشروع دولة. فلو كنا قد عجزنا في حوثنا السابقة ونفص النظر عن مشكلة إراقة الدماء عن إثبات مشروع دولة في زمن الغيبة، لم تقلنا هذه الآيات هنا لإثبات المتصود، إذ هي تحاطب المجتمع بما هو مجتمع وفيه دولة أو مشروع دولة. ولكن بما أننا نجحنا بغض النظر عن شبهة إراقة الدماء في إثبات أن الإسلام يدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وله مشروع ونظرية بهذا الخصوص، فبذن، لم يبق لدينا سوى التمسك بآيات الجهاد وروايته لإثبات جواز إراقة الدماء في سبيل تشكيل الحكومة الإسلامية.

إن الإطلاقات الموجودة في آيات وروايات الجهاد، دليل على جواز إراقة الدماء، كما جازت زمن المعصوم عليه السلام عينا وبلا فرق. وبهذا نكون قد مهّدنا الطريق لمناقشة روايات منع إراقة الدماء في زمن الغيبة.

لكروايات المانعة عن إراقة الدماء

إن روايات المنع هذه تقسم إلى ثلاث طوائف، تبعاً لما اتضح ممّا سبق من أنّ حرمة إراقة الدماء في زمن الغيبة قد تكون بمعنى اشتراط وجود المعصوم إما تبعيداً أو لأقوائه مفسدة إراقة الدماء في زمن الغيبة، وقد يكون بمعنى أنّ الانتصار لا يمكن إلا في زمن المعصوم، وهذه الطوائف الثلاثة هي:

روايات الطائفة الأولى، وهي ما تكون ظاهرة في أنّ وجود المعصوم شرط في القتال وإراقة الدماء.

روايات الطائفة الثانية، وهي ما تكون ظاهرة في فرض العجز، أي يقال: بما أنّه كان واحداً لدى الإمام عليه السلام أنّ القيام قبل ظهور الحجة يؤدي إلى الانكسار والعجز حرّم القيام ضدّ الطغاة قبل ظهور الحجة واعتبر أنّ مفسدة إراقة الدماء والانكسار أكبر من مصلحة إقامة الدولة الإسلامية.

روايات الطائفة الثالثة، وهي ما يحتمل فيها كلا الأمرين الواردين في الطائفة الأولى والثانية.

مناقشة الروايات

روايات الطائفة الأولى، وهي التي يستفاد منها ضرورة كون المعصوم عليه السلام على رأس العمل لكي يجوز القيام ضد الطغاة:

لعلّ أفضل الروايات من ناحية السند هي رواية بشير الدهان عن

الصادق عليه السلام: «قال: قلت له - أي للإمام عليه السلام -: إني رأيت في المنام أنني قلت لك إن القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام .. فقلت لي: نعم هو كذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك»^(١).

- وعن الإمام الرضا عليه السلام: «... واجبه واجب مع الإمام العادل...»^(٢).

وحديث قد يقال بأن:

- الإمام المفترض الطاعة،

- والإمام العادل.

يُحتمل أن على الإمام المعصوم عليه السلام فتكون العصمة شرطاً في الخروج.

وفي مقام مناقشة هذه الروايات نقول: إننا لو انتهجنا في ما مضى المنهج العقلي، وقايستنا بين مصلحة إقامة الدولة الإسلامية وبين مفسدة إراقة الدماء، فكما أشرنا هناك أن التوقف والاستتار عن الخروج بالسيف في الظروف المناسبة عقلاً، لذلك بحجة أقرنية المفسدة ليس أمراً صحيحاً، وذلك بلحظات متعددة، أهمها أن المعصومين عليه السلام قد هملوا على تسليم الحكم وإن أدى ذلك إلى إراقة الدماء. وأما شرط العصمة تعبداً فهو غير موجود أيضاً، وإنما تحدثت عنه الروايات من باب أن أفضل الموجودين آنذاك كان هو المعصوم عليه السلام، فيكون الشرط شرط (الأفضل). وعليه، فإن انتهاج هذا المنهج يستدعي في مناقشة الروايات أحد أمور:

(١) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٤٥.

(٢) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٤٦.

- تأويل مثل هذه الروايات.

- أو حملها على الثقة.

- أو ردّها إلى أهلها.

إضافة إلى كون هذه الروايات، أخبارٌ حاد في مقابل المسلمات.

أما لو نهجنا المنهج الآخر، وحاولنا الاستفادة من إطلاقات آيات وروايات الجهاد لإثبات صحّة الخروج وإن أدى إلى إراقة الدماء. فقد يورد على ذلك بأن هذه الإطلاقات مقيدة بوحود المعصوم وهذا هو سبب الفتوى باشتراط وجود المعصوم عليه السلام في الجهاد الابتدائي. (وإن كنت أرى جوار الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة الكبرى).

وعلى كل حال، فإنّ الجواب على مثل هذا الكلام يكون:

أولاً: بنفي دلالة لفظة (الإمام) الواردة في مثل هذه الروايات على (الإمام المعصوم) فقط. فإنّ المعنى الاصطلاحي لكلمة الإمام عند الشيعة تكون بصورة تدريجية، وألا فتمعنى المعوي للإمام هو من يؤم ويقود الناس لا هو خصوص المعصوم صاحب المقام الذي لا يساله إلا الخواص المصطفون من قبل الله تعالى. وحتى قادة الجور يسمّون بالأئمة، قال تعالى (قاتلوا أئمة الكفر...).

فالإمام هو من يقود الناس ويؤمهم على كل حال. وعلى هذا فإنّ رواية بشير، تشمل الإمام المعصوم عليه السلام، والولي القفيع، والولي المنتخب - بناءً على كفاية الانتخاب في مشروعية لحكم - لأنهم كلّهم مفترضو

الطاعة.

ثانياً، لا ينبغي لنا الاقتصار على التفسير اللغوي للعبائر في مقام معرفة معاني الروايات. وإنما يجب أخذ صرف صدور النصّ بعين الاعتبار. لرواية بشير، مثلاً، وعلى وفق وجود خلفاء الجور آنذاك، جاءت لتطعن في ولاية أولئك الأئمة بظلمة ابغاثا. إذ إن الإمام عليه السلام كان في مقام المقارنة بينه عليه السلام وبين خدباء بني أمية وبني العباس، ولذا فلا يفهم منها مطلق منع القيام مع غير المعصوم ولو كانت من نواب الإمام بالعموم أي الذين نصبوا بصورة عامة من قبل الحجة المنتظر (عج) كائنه.

ثالثاً، لو سلمنا أن الروايات تقصد منع القتال إلا مع الإمام المعصوم، فحينئذٍ نضمّ هذا الدليل مع أدلة ولاية الفقيه - التي سبحثها فيما بعد إن شاء الله تعالى - ونجعلها حكمة على هذا الدليل، ونقول: إن الفقيه بمزلة المعصوم عليه السلام لأنه مصوب من قبله، للنيابة عنه نيابة عامة، فننتهي إلى نتيجة مفادها أن القتال مع الفقيه كالقتال مع الإمام المعصوم عليه السلام ^(١).

رابعاً، أن الأخذ بظاهر هذه الروايات غير ممكن على أي حال مع غض النظر عن الأجوبة السابقة. لأننا لو خصصنا العرف عن الأجوبة السابقة، وأردنا الأخذ بالمعنى الحرفي للروايات، فإن القتال المشروع سيكون

(١) وعلى هذا الأساس رجّح صاحب الجواهر رحمته الله جواز جهاد الابتدائي للفقيه إن لم يتم الإجماع على خلاف ذلك. راجع الجواهر: ج ٢١، ص ١٤.

منحصرأ في القتال الذي يكون المعصوم عليه هو المشرف عليه، وعلى رأسه، وبمعية المقاتلين، ولا يكفي مجرد إذنه بذلك.

لهرواية، بشير حيثنذ سوف تدل على أن القتال الجائر إنما هو القتال بمعية الإمام عليه السلام وبإشرافه فقط. وهذا واضح بطلان، ودليلنا على ذلك - على الأقل - هو القصة التاريخية الثابتة بشأن خروج الحسين بن علي عليه السلام صاحب ثورة الفتح^(١) الذي خرج ضد السلطة الجائرة وبذن من الإمام المعصوم عليه السلام لا بمعية وإشرافه.

وعلى هذا فإننا إذا عجزنا عن الأخذ بتفسير من التماسير الثلاثة السابقة لهذه الروايات، وجب علينا حيثنذ إرجاعها الى أهلها، إذ لا يمكن الأخذ بمعناها الحرفي الظاهري كما اتضح.

روايات الطائفة الثانية، وهي الروايات التي تخبر عن أن من يخرج ضد الطاعوت قبل قيام القائم (عج) فسوف ينكسر ولن يحقق نجاحاً.

وروايات هذه الطائفة تنقسم الى قسمين:

القسم الأول، هي التي أحبرت عن الانكسار فقط ولم تتضمن النهي عن الخروج.

القسم الثاني، هي التي نهت عن الخروج ونقيام باعتبار أنه يؤدي الى الانكسار دون مقابل.

(١) ويقال لها ثورة الفتح.

أما روايات القسم الأول:

«فعن ربعي مرفوعاً عن السجادة عليه السلام قال: «والله لا يخرج أحدٌ منا قبل خروج القائم إلا كان مثنه كمثل فرح طار من وكرة قبل أن يستوي جناحاها فأخذه الصبيان فعبثوا به»^(١).

«وعن الباقر عليه السلام قال: «مثل من خرج من أهل البيت قبل قيام القائم مثل فرح طار ووقع من كوة فتلاعبت به الصبيان»^(٢).

«وعن الفضل الكاتب قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأثناء كتاب أبي مسلم، فقال: ليس لكتابك جواب، أخرج هنا، فجعل يسارُ بمضنا بمضاً، فقال: أي شيء تسارون يا فضل، إن له عزٌ ذكر، لا يجعل لمجلة العباد. ولإزالة جيل عن موضعه أيسر من زوال ملك ثم يتقضى أجله، ثم قال: إن فلان بن فلان حتى بلغ السابع من ولد فلان»^(٣). قلت: لما الملامة لهما يتا ويتك حُملت لذاك؟ قال عليه السلام: لا تبرح الأرض يا فضل حتى يخرج السفيناني، فإذا خرج السفيناني فاجيبوا إلينا، يقولها فلاناً...»^(٤).

«وعن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: قال «قلت له عليه السلام: اوصني - إلى أن قال - واعلم أنه لا تقوم مصابة تدفع ضيماً أو تمرّ ديناً إلا صرحتهم الملية حتى

(١) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥١.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، ح ١٨، ص ١٣٩.

(٣) فلان بن فلان إشارة إلى حلفاء بني العباس، ومن قطع الجواب في هذا المقطع حصل بمقاطعة السائل للإمام أثناء تكلمه.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٤٧، ص ٢٩٧.

تقوم عصاة شهدوا بدر مع رسول الله ﷺ لا يوارى قتلهم، ولا يرفع

صريحهم، ولا يدواى جريحهم، قلت: من هم؟ قال: الملائكة^(١)

وعلى كل حال، فإن لحن الروايات لحن الإخبار عن انكسار الخارجين وعدم حصولهم على ما يبخونه من تشكيل حكومة إسلامية.

وجوابنا على هذا هو أن تصريح الإمام ﷺ بالانكسار هذا لا يدل على حرمة الخروج، قرب خروج يؤدي إلى ذلك وهو جائز لثرب آثار ونتائج مهمة عليه، كما يستبين ذلك عندما نروي الروايات المسجوزة لخروج فيما بعد. إضافة إلى أن هذه الروايات مقيدة بقيد (منا) والذي هو إشارة إلى أهل البيت بالمعنى الخاص لا كل من هو سيّد ومتعلّق بالرسول ﷺ إلى يوم القيامة.

إن الذي يفهم من هذا القيد - وعلى حدّ التعبير الأصولي - منقضية خارجية لا حقيقية، فلا يخبر ﷺ عن كل قضية ولو قدر وقوعها فيما بعد على سبيل العرض. بل يخبر ﷺ إخباراً عيبياً ويقول ما من أحد من أقربائنا الخاصين قام إلا وانكسر. وكما تحقق ذلك بالفعل في قيام زيد بن علي ﷺ والحسين بن علي صاحب الفخ ويحيى بن عبد الله ﷺ ومحمد بن عبد الله.

أما أن هذا يعني عدم جوار لخروج، فهذه مسألة خارجية عن عهدة الروايات. وكذلك الإخبار بأن كل من سيخرج سينكسر على نحو القضية الحقيقية الكلية العامة، فإن هذا معنى غير مستفاد من هكذا نمط من الروايات. وأما روايات القسم الثاني: وهي التي نهت عن الخروج معللة ذلك

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حديث ٤١، ص ١٣٦.

بالانكسار فمنها:

- عن أبي الجارود بسند ضعيف جداً عن اباقر عليه السلام، قال: «قلت له أوصني: فقال عليه السلام: أوصيك بتقوى الله وإن تلزم بيتك وتقع في دهماء هؤلاء الناس، وإياك والخوارج منا فإنهم ليسوا على شيء ولا إلى شيء، وأعلم أن لهنى أمية ملكاً لا يستطيع الناس أن تردعه وأنه لأهل الحق دولة إذا جاءت ولأهل الله لمن يشاء منا أهل البيت، من أدركها منكم كان عشتا في السنام الأعلى، وإن قبضه الله قبل ذلك خاره، وأعلم أنه لا تقوم عصاة تدفع هيباً أو تمر دينا إلا صرحتهم البلية حتى تقوم عصاة شهدوا بدواً مع رسول الله، لا يوارى قتلهم، ولا يرفع صريحهم ولا يداوى جريحهم، فست: من هم؟ قال: الملائكة»^(١).

فمن هذه الرواية قد يفهم النهي عن الخروج بقرينة صدر الرواية من قوله عليه السلام: «وإن تلزم بيتك».

- والرواية الأخرى واردة في الصحيفة السجادية عن متوكل بن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما خرج ولا يخرج منا أهل البيت إلى قيام قائمنا أحدٌ ليدفع ظلماً أو ينهش حقاً إلا اصطمته البلية وكان قيامه زيادة لي مكروهنا وشيئتنا»^(٢).

وقرينة النهي في هذه الرواية هي قوله عليه السلام «زيادة لي مكروهنا». قال الخروج

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حدیث ٤١، ص ١٣٦

(٢) الصحيفة السجادية المعروفة، نقلنا عن «المعاني الجلية في شرح الصحيفة السجادية، لشيخ شعبان، الطبعة الأولى، ص ٢٦ - ٢٧.

حرام وغير جائز لأنه يزيد في مكروه وأدب أهل البيت عليهم السلام. ولكننا نلاحظ ورود لفظة (منا) في الرواية يمكن أن يفهم منها أنها خاصة بأهل البيت عليهم السلام بالمعنى الخاص، كما هي روايات القسم الأول.

- عن الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، قال: «لا دين لمن لا ورع له، ولا إيمان لمن لا نية له، وإن أكرمكم عند الله أتقاهم بالنية»، قيل: يا ابن رسول الله إلى متى، قال: إلى قيام القائم، فمن ترك النية قبل خروج قائمنا فليس منا...^(١).

إن هذه الروايات التي تمنع عن الخروج ومقاتلة الظالمين بحجة العجز عن الانتصار لا بحجة عدم وجود المصروع عليه السلام، نعلق عليها بتعميق واحد إلى حين ذكر الروايات الأخرى.

إن مفاد هذه الروايات هو النهي عن الخروج بعلّة الانكسار، ولما أن نقول هنا بأن هذا ليس ممكناً وعلى نحو القصبة العمة الواسعة وإلى مدى بعيد من الزمن. وذلك لأنّ الإخبار عن حالة الانكسار الممنوعة هنا لها أحد معنيين هما:

- إمّا الإخبار الغيبي عن الانكسار.

- أو الإخبار الغيبي عن الظروف والملازمات التي لا تؤدي إلى الانتصار قبل الظهور.

ففي العرض الأول، لوحظت مسألة الانكسار فقط، ولم تلحظ المؤشرات الظاهرية وأنها هل تؤكد الانتصار أو الهزيمة والانكسار. فالروايات تقول: متى

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، باب وجوب نية، ص ٢١١.

ثرتهم فسوف تنكسرون.

وفي الفرض الثاني: فإنَّ لإمام عليه السلام لا يتكلم إلا عن المؤشرات الظاهرية، فيقول: إنَّ الظروف غير مواتية للانتصار ولم تجتمع العوامل لذلك؛ ولذلك يكون الخروج محرماً.

أقول: إنَّ كلا هذين المعنيين مقطوع المساد.

أمَّا الأول: فإنَّ كون الإمام عليه السلام نصر إلى الواقع وأخبر إجباراً غيباً عنه، بأنَّه من خرج من شيعته سوف ينكسر، وبأنَّ أشدَّ المؤشرات إلى غير ذلك، فهذا أمر خلاف طبيعة الشرائع السماوية بما فيها شريعة الإسلام. لأنَّ التكليف والوظائف التي يكلف بها الناس الهجري الاجتماعي لا تدور مدار الواقع وإنما تدور مدار المؤشرات الظاهرية إلا ما شذَّ ونذر.

وأبياء الشريعة - وبعض النظم عن موارد الإعجاز - كموسى وعيسى عليهما السلام ومحمد عليه السلام، والأئمة الأطهار عليهم السلام على طول خط البشرية كلهم أمروا بالتحرك على وفق المؤشرات الظاهرية لا على وفق بواطن الأمور وواقعها. فهذا موسى عليه السلام لم يجر قتل داك لظلم المعصوم عيسى وفق ظاهر الحال وأجازه الخضر عليه السلام، الذي كان نبياً من غير أسبغ الشريعة، لأنَّه تحرك على وفق الواقع. وهذا نبينا محمد عليه السلام، كان يحارب عندما يرى أنَّ المؤشرات تشير إلى احتمال الانتصار. وقد اتفق أحياناً أن كنت النتائج ليست كما كان يتوقعها عليه السلام - ظاهراً لا بعلم النبوة - فحصر بعض المعارك.

وهذا علي عليه السلام، كان يرى ويعين نوح أن ابن ملجم (لعنه الله) قاتله، ولكنَّه

كان يتحرك على وفق الظاهر ولم يتم شيئاً بأي إجراء ضده قبل أن يرتكب جنايته.

وحارب الحسن عليه السلام عندما كان هناك أمل ظاهري بالنصر وصالح عندما أشارت الظروف الى ضرورة الصبح، وهكذا ...

فالشرائع قائمة على أساس المقاييس لظاهرية ولو أراد الله تعالى للناس أن يسبروا على وفق الملاكات الواقعية لكان حقاً عيبه إرسال الممثلين عنه لإخبار الناس بأمور الغيب. ولما لم يحصل مثل هذا، فإن المقياس يبقى هو المقياس الظاهري.

وعلى هذا، فإن القول، بأننا لا يجوز لنا العمل والثورة لاستلام الحكم إلا بعد أن نضمن العوز والانتصار قول مخالف لطبيعة الشريعة الإسلامية.

وأما الثاني: وهو أن كلام الإمام عليه السلام كان ناظراً الى الظروف ويخبر عن الظاهر لا عن الواقع. فهذا أمر خلاف سنن الكون لا خلاف سنن الشريعة؛ لأننا قلنا سابقاً بأن الظروف والقدرات والإمكانات قد وزعت من قبل الله تبارك وتعالى على الناس بشكل سواء. لأنه تعالى أراد ﴿أن يكون الناس أمة واحدة﴾، ولم يشأ أن يكون النصر الى جانب الكفرة دائماً بحيث ترجح كفة الكفر على الإيمان في الدنيا دائماً.

قال تعالى ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ولبيوتهم أبواباً وسريراً عليها يتكئون ويخرقوا فيه إن كل ذلك لمتاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك

للمستقرين^(١).

فما معنى فرضية أنه متى ما قام لكفار انتصروا ومتى ما قام المؤمنون انكسروا؟

والخلاصة، إن الروايات ومع ضعف سندها لا تقبل وعلى كلا المعنيين، وإذا قبلناها فلا بد أن تقول:

- بأنها ناظرة الى فترة معينة من الزمن لا الى هذه الفترة الطويلة بين الغيبة والظهور.

- أو أنها ناظرة الى الخرجين من أهل البيت عليهم السلام بالمعنى الخاص.

- أو أنها صادرة على نحو التخيبة، أو ما أشبه

روايات الطائفة الثالثة، هي الروايات التي تمنع عن الخروج والقيام صد حكم الظلمة في زمن غيبة المعصوم، ويحتمل فيها احتمالان.

الأول، أن تكون ناظرة الى شرط المعصية، فمدام المعصوم عليه السلام غير موجود ظاهراً ولا مشرف على القيام، فلا بد من السكوت والسكون (ما سكنت السموات والأرض).

الثاني، أن تكون ناظرة الى المعجز بأن الظروف غير مواتية للقيام فلا بد من التقية الى حين ظهور الحجة (ص).

- عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: وكل راية ترفع قبل قيام القائم عليه السلام

فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل»^(١).

يستشف من الرواية أن صاحب هذه راية طاغوت وذلك لأحد أمرين:

إما لأنها تشترط العصمة في لقيام، وصاحب راية ها غير معصوم، فلا يجوز له الخروج، ولو خرج مخالفاً للهي بالخروج فهو طاغوت.
وإما لأن الزمان زمان تقية وانظروف غير موالية للانتصار، ولأنه تجاوز التقية وعرض أرواح أنصاره للهلاك فقد ارتكب محرماً وكان طاعوتاً.

- عن سدير قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «يا سدير الرم يشك، وكن حلياً من أحلاس، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أن السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك»^(٢).

فما دام السفياني لم يخرج فالزمان زمان سكوت، إما لأن العمل لا بد له من معصوم عليه السلام على رأسه، أو لأن الظروف غير موالية للانتصار، وهذا ما يوجب التقية وليس الخروج والثورة.

- عن جابر عن الباقر عليه السلام: قال: «لزم الأرض ولا تحرك بدأ ولا رجلاً حتى ترى علامات أدكرها لك، وما أراك تدركها: اختلاف بني فلان، ومناد هنادي في السماء، ويحييكم الصوت من ناحية دمشق...»^(٣).

- عن عمر بن حنظلة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خمس علامات

(١) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد المدبر، ص ٥٢.

(٢) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد المدبر، ص ٥١.

(٣) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد المدبر، ص ٥٦.

قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياي، والخسف، وقتل النفس الزكية، واليماني،
فقلت: جعلت فداك إن خرج أحد من أهل بيتك قبل هذه العلامات، أنخرج
معه؟ قال: لا^(١).

إن الأجوبة على الشبهة التي تطرحها هذه الطائفة من الروايات نصنفها إلى
صنفين:

الأول: الأجوبة العامة. والتي تعم هذه الروايات وأمثالها.
الثاني: الأجوبة الخاصة. وهي أن تُدرس كل رواية على انفراد وتُدقق ليرى
هل تدل على المدعى أم لا؟

الأجوبة العامة عن الروايات المنفعة من الخروج

أما بالنسبة للأجوبة العامة فهي ثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: ما أتضح من الأبحاث السابقة حول روايات شرط العصمة،
وروايات العجز عن تحقيق الانتصار، وزمان التقيّة. فأحاديث
هذه الطائفة إما هي ملحقة بالطائفة الأولى أو هي ملحقة
بالطائفة الثانية أو بكتبيهما معاً. وقد مضى الحديث عن هاتين
الطائفتين.

الجواب الثاني: نشير فيه إلى قصّتين تاريخيّتين، لكي نعرف حقيقتهما.
وستكون هاتان القصّتان جواباً على الشبهة التي تُثيرها هذه

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٢.

الطائفة من الروايات.

وهاتان القطبتان هما:

- قصة زيد بن علي عليه السلام.

- قصة الحسين بن علي عليه السلام صاحب واقعة الكربلاء.

أما بالنسبة لقصة زيد بن علي عليه السلام فالروايات الواردة بشأنها كثيرة وهي

تنقسم إلى طائفتين هما:

الأولى، المانعة من الخروج.

الثانية، المادحة للخروج. وتمتاز بكثرتها، وضعف سندها كلها إلا واحدة،

وهي رواية عيص بن قاسم وهي معصلة مختار منها: ... ولا تقولوا:

خرج زيد، فإن زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدهكم لنفسه، وإنما دهاكم

إلى الرضا من آل محمد ﷺ ولو ظهر لولئ بما دهاكم إليه...^(١).

أما الروايات الداعية لفتح بقله عددها، وضعف سندها كلها إلا واحدة أيضاً

- بحسب تتبعي -.

ففي رواية غير تامة السند جاء: عن بكر بن أبي بكر الحضرمي قال: ودخل

أبو بكر وعلمة على زيد بن علي، وكان حنفة أكبر من أبي، فجلس أحدهما عن يمينه

والآخر عن يساره، وكان بلغهما أنه قال: ليس الإمام منا من أرى عليه ستره، وإنما

الإمام من شهر سيفه، فقال له أبو بكر: وكان أجراًهما - بـ أبا الحسين (كنية زيد) أخبرني

عن علي بن أبي طالب عليه السلام أكان إماماً وهو مرخ عليه ستره، أو لم يكن إماماً حتى خرج

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٠.

وشهر سبعة؟ فسكت فلم يجبه فرد عليه الكلام ثلاث مرات كل ذلك لا يجيبه، فقال له أبو بكر: إن كان علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً فيجوز أن يكون بعده إمام مرخ عليه ستره، وإن لم يكن إماماً وهو مرخ عليه ستره فأنت ما جاء بك هنا. فطلب أبي علقمة أن يكف عنه، فكف عنه^(١).

فمن هذه الرواية يتضح أن زيدا لم تكن وضحة عنده إمامة أخيه الباقر عليه السلام أو ابن أخيه الصادق عليه السلام.

وبما أن هناك روايات واضحة الدلالة على أنه عليه السلام كان يعرف الإمام عليه السلام، فزيد كان عالماً عالي الشأن لا يحتمل في حقه عدم معرفة إمام زمانه عليه السلام، فإذن يحتمل أن ظهور مثل هذا المعنى في بعض كلامه عليه السلام كان سبب نشره على إمامة الإمام عليه السلام في وقته؛ خصوصاً وهو قد خرج عليه السلام بالسيف، فأراد أن يعدم الصلة بينه وبين الإمام عليه السلام لخشيته على الإمام عليه السلام من بطش السلطة وطمعها. وعلى أي حال فلا دلالة في هذه الرواية على منع زيد من الخروج.

وفي رواية ثانية من روايات الذم وهي صحيحة السند، وأحبرني الأصول^(٢)، أن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام بعث إليه وهو مستحف، قال: فأنته فقال لي: يا أبا جعفر ما تقول إن طرقت طارقاً منا أخرج معه؟ قال: فقلت له: إن كان أباك أو أخاك خرجت معه، قال: فقال لي: فانا أريد أن أخرج أجدد هؤلاء القوم فأخرج معي، قال: قلت: لا ما أعمل جعلت فداك. قال: فقال لي: أترهب بنفسك عني؟ قال: قلت له: إنما

(١) السهيد أبو القاسم الحنفي، معجم رجال الحديث، ج ٧، طهران، ص ٢٥٠.

(٢) وهو مؤمن بالطائفة.

هي نفس واحدة، فإن كان لله في الأرض حبة فالتخلف عنك ناج والخارج معك هالك، وإن لا تكن لله حبة في الأرض فالمنخلف عنك والخارج معك سواء.

قال: فقال لي: يا أبا جعفر كنت أجلس مع أبي علي (الخوأن - سفرة الطعام - فيلقمني البضعة السمينة ويؤد لي النقرة الحارة حتى تبرد، شفقة علي، ولم يشفق علي من حر النار إذا أخبرك بالدهن ولم يخبرني به؟ فقلت له: جعلت فداك من شفقتك عليك من حر النار لم يخبرك، خاف عليك أن لا تقبل فتدخل النار، وأخبرني أنا، فإن قبلت نجوت وإن لم أقبل لم يبال أن أدخل النار.

ثم قلت له: جعلت فداك، أنتم أفضل أم الأنبياء؟ قال: بل الأنبياء، قلت يقول يعقوب ليوسف: ﴿يا بني لا تفحص رزقك على إخوتك ليكيدوا لك كيدا﴾، لم لم يخبرهم حتى كانوا لا يكيدونه ولكن كنهم ذلك، لكذا أبوك كنك لأنه خاف عليك.

قال: فقال: أما والله لأن قلت ذلك لقد حدثني صاحبك بالمدينة أنني أقتل وأصلب بالكناسة وأن عنده لصحيفة فيها قتلتي وصليبي. فحججت فحدثت أبا عبد الله عليه السلام بمقالة زيد وما قلت له، فقال لي: أحذنه من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوق رأسه ومن تحت قدميه ولم تترك له مسلک يسلكه^(١). ولا دلالة في الرواية على حرمة خروج زيد أصلاً. وفي الرواية دلالة على أن زيدا كان يعرف الإمام حقاً لكنه كان يكتهم ذلك، والدليل على ذلك ما في نهاية الرواية عندما أخبر عن إخبار الإمام عليه السلام بهصلبه بالكناسة.

أما الروايات المادحة فهي كثيرة وقد ذكرنا رواية صحيحة السند آنفاً. والآن

(١) الأصول من الكافي ج ١، مصدر سبق ذكره، كتاب الحجعة، ص ١٧٤.

نذكر روايتين غير صحيحتي السند هما:

• رواية فضيل عن الصادق عليه السلام قال: قال الإمام الصادق عليه السلام: «... يا فضيل شهدت مع حمي قتال أهل الشام؟ قلت: نعم، قال: لكم قتل منهم؟ قلت: ستة، قال: فلملك شاك لي دماهم؟ قال: فقلت لو كنت شاكاً ما قتلتهم، قال: فسمعتة وهو يقول: اشركني الله في تلك الدماء مضي والله زيد حمي وأصحابه شهداء مثل ما مضي عليه علي بن أبي طالب وأصحابه»^(١).

• وعن الباقر عن أبيه عليه السلام، قال: قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «يا حسين يخرج من صلبك رجل يقال له زيد بن الخطمي هو وأصحابه يوم القيامة وقاب الناس عراً معجلين يدخلون الجنة بلا حساب»^(٢).

والنتيجة هي أننا حين نقرأ الروايات المادحة لخروج زيد بن علي عليه السلام والذامّة له، نكاد نقطع بأن الروايات الصحيحة هي الروايات المادحة له وذلك بملاحظة طبيعة وضع وتاريخ وظرف صدور هذه الروايات. فواقعة زيد بن علي عليه السلام وقعت في زمن من أخرج الأزمان على الشيعة، وكان الإمام عليه السلام آنذاك في أشد ما يكون من التقية.

وعلى هذا، فإن عمل زيد حتى وإن كان صحيحاً فبأن اشتراك الإمام فيه مباشرة لم يكن صحيحاً؛ لأنه عليه السلام سبب تعرض مباشرة لبطش السلطنة الجائرة. وعليه نقول: إن خروجه عليه السلام كان إما مرصياً من قبل الإمام عليه السلام أو مرفوضاً.

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٤٦، ص ١٧١.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٤٦، ص ١٧٠.

فإن كان مرضياً، فلا بد أن نتوقع ورود روايات كثيرة دامة له تبعاً للظروف المعادية آنذاك مع احتمال وضع روايات كثيرة دامة له، وهذا لا يمانع ورود بعض الروايات المادحة له أيضاً على لسان الأئمة عليهم السلام وفي ظروف معينة.

وإن كان خروجه مبعوضاً لدى الإمام عليه السلام فإت نتوقع أن تكثر الروايات الدامة له ولا نتوقع رواية واحدة مادحة له ولو ضعيفة السند. وذلك لأن الإمام لا يصدر منه إلا الندم في حق مثل هذا الحروج وكذلك السلطة ووعاظ السلاطين والكذابين، سوف لا يضعون إلا روايات بدم في حقه لأنه خرج ضد السلطة. وخروج زيد هو أمر معروف عنه وثابت تاريخياً، فإذن نقطع بأن خروجه كان مرضياً من قبل الإمام عليه السلام، ولو كان غير مرضي لما وصلنا رواية واحدة مادحة له. فكيف وروايات المدح أكثر من رويت الدم.

وأما ثورة الحسين بن علي (صاحب واقعة الفخ) فالروايات المادحة لخروجه عليه السلام كثيرة ولا توجد رواية واحدة دامة له. لكن نقطة الضعف في الروايات الواردة بمدحه هي أن أكثرها رواها أبو الفرج الاصفهاني (صاحب مقاتل الطالبين) وهو زندي المذهب. ولا تستش من ذلك إلا رواية واحدة أو اثنتان وردت إحداهما في الكافي، فيكون هذا الأمر مدعاة لاحتمال الوضع والاختلاق لهذه الروايات.

ولكن بالمقابل، فإن النكتة التي بيده بشأن قصة زيد ترد هنا وبشكل أوضح. وللايضاح نقول: إن أصل خروج صاحب واقعة الفخ عليه السلام يعد من مسلمات التاريخ الإسلامي. لكن هل خروجه كان برضا الإمام المعصوم عليه السلام أم

بغير رضاه عليه السلام؟ وهنا أيضاً نقول: إن كان خروجه مبهوضاً، فإننا نتوقع أن تنهال عليه روايات الدم عن طريق الإمام المعصوم عليه السلام. وكذلك ستكون روايات أعدائه روايات ذم بلا شك؛ لأنه خرج عليهم. وبذلك لا نتوقع رواية مدح واحدة في حق عليه السلام.

وإن كان خروجه برضا الإمام المعصوم عليه السلام فإننا نتوقع أن ترد روايات المدح وروايات الدم أيضاً، إما كذباً من قبل أعدائه أو تقيّة من قبل الإمام المعصوم عليه السلام. بينما في الواقع نرى أنه لا توجد لديّ ولا رواية ذم واحدة له ولا لخروجه عليه السلام. وهذا شاهد قطعي على أن خروجه كان مرضياً من قبل الأئمة عليهم السلام.

من الروايات المادحة، ما ورد في الكافي عن عبد الله بن الفضل قال: ولنا خرج الحسين بن علي المقتول عليه السلام (فتح) واحتوى على المدينة، دها موسى بن جعفر إلى البيعة، فأما فقال له: يا ابن المم لا تكلفني ما كلفك ابن عمك حمك أبا عبد الله ليخرج مني ما لا أريد كما خرج من أبي عبد الله ما لم يكن يريد. فقال له الحسين إنما عرضت عليك أمراً فإن أردته دخلت فيه وإن كرمته لم أحملك عليه والله المستعان. ثم ودّعه، فقال له أبو الحسن موسى بن جعفر حين ودّعه: يا ابن عمّ إنك مقتول فأجّد الضراب فإن القوم فساق يظهرون إيماناً ويسترون شركاً ربنا لله وإنا إليه راجعون، احتسبكم عند الله من عصابة. ثم خرج الحسين وكان من أمره ما كان، قتلوا كلهم كما قال عليه السلام، (١).

فإن صحّ خروج زيد بن علي والحسين بن علي صاحب (فتح) تاريخياً، وأن خروجهما كان برضا الإمام المعصوم عليه السلام، وقد أثبتنا هذا. نعود إلى روايات

(١) الأصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، كتاب المجتبه، ص ٣٦٦.

الطائفة الثالثة المانعة للخروج منعاً يمتد إلى زمن ظهور الحجة (عج) لتري أزمنة صدورها.

فري أن قسماً منها يعود إلى زمن الباقر عليه السلام تاريخياً، وهو تاريخ متقدم على قضيتي زيد والحسين رضوان الله عليهم، فنقطع بأن ذلك المنع الصادر من الإمام عليه السلام هو:

- إما منع تقية.

- أو مختص بفترة معينة.

- أو أن الرواية مجعولة وكاذبة.

- أو تُرد إلى أهلها فهم أعلم بمرادهم.

ولا تؤمن بأن منعها يحمل على ظاهره، وأنه مستمر إلى قيام الحجة؛ لأننا نرى أن خروج زيد والحسين كان بعد ذلك التاريخ وكان خروجهما مرضياً عند الأئمة عليهم السلام.

وأما القسم الآخر من روايات المنع من الخروج فيعود إلى زمن الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام. وهذه الروايات وإن كانت قد وردت بعد خروج زيد عليه السلام إلا أنها كانت قبل خروج الحسين صاحب (فخ). ولذا، فإن شأنها شأن الروايات السابقة الصادرة في زمن الباقر عليه السلام. ولم تشذ عنها إلا رواية عن الإمام الرضا عليه السلام. وقد صدرت تاريخياً بعد ثورتي زيد والحسين.

فعن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام: «لا دين لمن لا ورع له، ولا إيمان لمن لا تقية له، وإن أكرمكم عند الله أصلكم بالتقية، قيل: يا ابن رسول الله إلى متى؟ قال: إلى

قيام القائم ...^(١).

فظاهر هذه الرواية المنع من الخروج إلى قيام القائم (عج) فيحتمل فيها أن الخروج كان مرضياً عند الأئمة عليهم السلام إلى زمن خروج الحسين بن علي صاحب الفتح. أما بعد ذلك ومنذ زمان الإمام رضا عليه السلام وإلى قيام القائم (عج) فإن الخروج غير مرضي.

إلا أنه لا يبعد القول، بأن هذه الرواية وإن صدرت بعد قصتي زيد والحسين عليهم السلام فمن المفهوم عرفاً منها أنها تريد أن تقول فيما عدا زمان خروج الإمام المعصوم لابد من التقية، ولا خصوصية لزمان الصادق أو الرضا أو السجاد عليهم السلام. أي أنها أرادت قاعدة عامة وهي: عند جلوس الإمام المعصوم عليه السلام وعدم خروجه فإن العمل بالتقية لابد منه.

وسيكون جواب هذا حيثاً، بأننا نعلم قطعاً بأن خروج زيد بن علي والحسين بن علي عليهم السلام كان مرضياً عند لأئمة عليهم السلام.

وعندئذ، فإن هذه الرواية إما أن تحمل على (التقية) أو تحمل على (خلاف ظاهرها) أو كونها (كادبة) أو ما شابه ذلك هذا بالإضافة إلى كون هذه الرواية غير قائمة بالسند.

وهناك رواية أخرى وردت بشأن زمن غيبة الإمام (عج)، فمن جابر عن الباقر عليه السلام أنه قال: «يأتي عليّ لئام زمان ينهب منهم إمامهم، فيأطون للثابتين عليّ أمراً في ذلك الزمان، إن أدنى ما يكون لهم من التواب أن يتأديهم الباري بجلاله

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٦، ص ٢١١.

فيقول: عبادي وإمائي أمتهم برِّي وصدقتم بغيبي، فابشروا بحسن الثواب منِّي، فأنتم عبادي وإمائي حقاً، منكم انفتل، ومنكم أعفوا، ولكم اغفر، وبكم أسقى عبادي النيث وأدفع عنهم البلاء ولولاكم لأنزلت عليهم عذابي، قال جابر: فقلت: يا ابن رسول الله ﷺ لما أظفل ما يستعمله المؤمن في ذلك الزمان؟ قال: «حفظ اللسان وتزوم البيت»^(١).

وقد يقال هنا، بأن هذه الرواية غير مشمولة للجواب الذي قلناه، إذ لعل زمان الغيبة يختلف عن الزمان الذي كنّا نتحدث عنه وهو زمان حضور المعصوم عليه السلام. ومع هذا، فإن هذه الرواية يمكن مناقشتها من عدة جهات، فهي ساقطة من ناحية السند أولاً، ولو أردنا التمسك بها لكان مقابلها روايات عديدة ضعيفة السند أيضاً وتدلل على وقوع ثورات عديدة زمن الغيبة وكلها برضية عند الأئمة، بالإضافة إلى إطلاقات الروايات الحادثة على الجهاد ودفاع الظلمة.

الجواب الثالث، ولا تتكلم فيه عن الخصوصية التاريخية الراجعة إلى ثورتَي زيد والحسين صاحب (فخ) ربهوان الله عليهما، وإنما نقسم الروايات كلا وطراً إلى قسمين سواء الروايات الواردة في زيد أو الحسين أو الروايات العامة التي لم ترد بصدد شخص معين، فنقول: إن الروايات:

- إما روايات دلت على مذمة الخروج ومنعت عنه.
- أو روايات دلت على وجود ثورات شرعية أو مدحت الخروج وحثت

(١) كمال الدين، مصدر سبق فكره، ج ١ - ٢، باب ٢٢، ح ١٥، ص ٣٣٠.

عليه .

وحيثئذ فإننا نستفيد من نفس روح الجواب الثاني، والذي طبّقناه على القصّتين وبغضّ النظر عن ثورات أشخاص معيّنين فنقول: ليست طريقة فهم الحق من هذه الروايات هو إثبات السند أو كونه ضعيفاً فقط .

إننا نقول: هي دراسة الروايات أن يخرج صد الظلم وعلى وفق شروط موثقة هو أمر إما مرضي من قس المعصوم عليه السلام أو غير مرضي؟ أو قل: إما جائز أو حرام .

فإن كان حراماً - في علم الله - فالمرتب أن لا نرى حديثاً يدلّ على الجواز، إلا النادر الصادر عن الزيديين ومن شكّهم: لأنّ هذه الروايات إما:

- يصدرها الصادقون، ولا يتوقع صدور ما يحلّل الحرام عنهم .

- أو يصدرها الكاذبون، وهم دائماً في محدّة السلطة ولا يتعقّل أن يروى للسلطات حديث يدلّ على حيّة الخروج صيهم . وبذلك سوف لا ينقلون روايات تحكّم على الخروج وتمدحه .

ولو كان في - علم الله - أن الخروج حلال أو واجب فنحن نترقب صدور الروايات الكثيرة المانعة عن الخروج، لأنّ الصادقين يصدرونها تقيّة والكاذبين يصدرونها كذباً .

والذي وصلنا من الروايات، وبعض السطر عن السند هو:

- روايات تمنع من الخروج .

- وروايات تجوّز الخروج .

فنتقطع بأن الروايات التي تطابق الواقع هي روايات الجوار، والأخرى هي إما روايات تقية أو كاذبة أو مؤولة على خلاف طاهرها.

وهناك رواية تدل على أن روايات المنع هي روايات تقية، وقد استخدمنا هذه الرواية (كقريئة ناقصة) للدلالة على لمراد.

كتب يحيى بن عبد الله بن الحسن إلى إمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: وأما بعد فإنني أوصي نفسي بتقوى الله وبها أوصيك فإنها وصية الله في الأولين ووصيته في الآخرين، أخبرني من ورد علي من أهوان الله على دينه ونشر طاعته بما كان من نعمتك مع خذلانك، وقد شاورت في الدعوة للرضا من آل محمد عليهم السلام وقد احتجبتها واحتجبتها أبوك من قبلك، وقديماً أذعيت ما ليس لكم ويسعتم آمالكم إلى ما لم يملككم الله، فاستهوتهم وأهملتهم وأما محذرك ما حذرك الله من نفسه...

فكتب إليه أبو الحسن موسى بن جعفر: ومن موسى ابن أبي عبد الله جعفر وعليه مشتركين في التذلل لله وطاعته إلى يحيى بن عبد الله بن حسن، أما بعد: فإنني أحذرك الله ونفسي وأهلك أليم عذابه وشديد عقابه، وتكامل نعماته، وأوصيك ونفسي بتقوى الله فإنها زين الكلام وتبييت النعم، أناني كتابك، تذكر فيه أنني مدع وأبي من قبل، وما سمعت ذلك مني **«وستكتب شهادتهم ويسألون»**، ولم يدع حرص الدنيا ومطالبها لأهلها مطلباً لآخرتهم، حتى يفسد عليهم مصيب آخرتهم في دنياهم، وذكرت أنني لبطت الناس عنك لرغبتني فيما في يديك وما منعي من مدخلك الذي أنت فيه لو كنت راحياً ضِعْفَ من سنة ولا قلة بصيرة بحجة، ولكن الله تبارك وتعالى مخلوق الناس أمشاجاً وخرائب وخرائن فأخبرني عن حرفين أساسك عنهما: ما العرف في بدئك وما الصلح

في الإنسان؟ ثم أكتب إليّ بخبر ذلك. و قد متقدم إليك أحذرك معصية الخليفة وأحثك على بره وطاقته وأن تطلب لنفسك أمناً ليس أن تأخذك الأظفار ويلزمك الخناق من كل مكان فتروح إلى النّفس من كل مكان ولا يجدد، حتى يمنّ الله عليك بمنه ولضله ورقّة الخليفة أبقاء الله فيؤمنك ويرحمك ويحفظك فبك أرحم رسول الله. والسلام على من اتبع الهدى ﴿أنا قد أوحى إليّ أن العذاب عني من كذب وتولى﴾. قال الجعفري - وهو الراوي -: فبلغني أن كتاب موسى بن جعفر عليه السلام وقع في يد هارون فلما قرأه قال: الناس يحملوني على موسى بن جعفر وهو بريء مما يرمى به ^(١).

لهفي هذه الرواية أكثر من عبارة دأبة على التقيّة على حرص صحّة صدور مثل ذلك الكتاب من الإمام إلى يحيى بن عبد الله

أما الروايات الحادثة على لخروج والثورة ضد الطلم والمبتلاة (بضعف السند) والتي تقابل تلك الروايات المانعة للخروج والضعيفة السند أيضاً، فهي: - عن كتاب أبي عبد الله لسياري، عن رجل قال: وذكر بين يدي أبي عبد الله عليه السلام من خرج من آل محمد عليهم السلام، فقال، لا أراهم أنا وشيعتي بخير ما خرج الخارجي من آل محمد، ولوددت أن الخارجي من آل محمد خرج وعليّ نفقة عياله ^(٢).

- عن أيوب بن يحيى الجدل، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «رجل من أهل قم يدعو الناس إلى الحق، يجتمع معه قوم كزبر الحديد، لا تزلهم الرياح

(١) أصول الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، كتاب المجته، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو ص ٥٤.

للمواصف، ولا يملكون من الحرب، ولا يجبنون، وعلى الله يتوكلون، والعاقبة للمتقين»^(١). وهذا يقبل الانطباق على ما تحقق من قيام السيد الإمام الخميني تغمده الله برحمته.

- في غيبة النعماني، عن أبي خنيس الكاهلي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «كأنني بقوم قد خرجوا بالمشرق، يطلبون الحق فلا يعطونه ثم يطلبونه فلا يعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سبلهم على هوائقهم ليعطون ما سألوا فلا يقبلونه حتى يقوموا، ولا يدعونها إلا إلى صاحبكم، فتلاهم شهداء، أما إني لو أدركت ذلك لأبقيت نفسي لصاحب هذا الأمر»^(٢).

- عن جابر قال: «حدثني من رأى المسيح بن نجبة قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام ومعه رجل يقال له ابن السوداء، فقال له: يا أمير المؤمنين إن هذا يكذب على الله وعلى رسوله ويستشهدك، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لقد أعرض وأطول يقول ماذا؟ فقال: يذكر جيش الغضب، فقال: حل سبيل الرجل، أولئك قوم يأتون في آخر الزمان فزع كفزع الحريف والرجل والرجلان والثلاثة، من كل قبيلة حتى يبلغ تسعة، أما والله: إنني لأعرف أميرهم واسمه ومناخ ركا بهم، ثم نهض وهو يقول: يا قرا يا قرا يا قرا، ثم قال: ذلك رجل من ذريتي يقر الحديث بقراء»^(٣).

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٦٠، ص ٢١٦.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حديث ١١٦، ص ٢٤٢.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حديث ١٢٨، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

فهذه الروايات دالة على أنه في أحر الرمان ستحدث ثورات ضد الحكام الظلمة وستكون هذه الثورات مرضية من قبل المعصومين عليهم السلام.

الأجوبة الخاصة على الروايات المانعة من الخروج

بعد أن ذكرنا أجوبة ثلاثة عامة على لروايات المانعة من الخروج، بقي علينا ذكر الأجوبة الخاصة، وهي النظر الى كل رواية بالخصوص لإثبات المدعى من صحة الخروج على الظلمة حتى في غير عصر ظهور الإمام عليه السلام. وستقتصر هنا على دراسة تلك الروايات الأربع^(١) التي درناها سابقاً لصحة أسانيدھا.

الرواية الأولى: عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام قال: وكل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل،^(٢).

لقد طرحنا سابقاً احتمالين بشأن الاستدلال بهذه الرواية وهما:
الاحتمال الأول: أنها ناظرة الى شرط لعصمة، فيمن يقوم، ولا يجوز الخروج والقتال دون حضوره عليه السلام.

الاحتمال الثاني: أنها ناظرة الى انتقية والمجر وعدم القدرة. فعندما لا تكون هناك قدرة على القتال و يصير يحرم الخروج، - ولكني - أرى من تعبير الرواية عن الخارج بأنه (طاغوت يعبد من دون الله)

(١) يلاحظ كتاب الكفاح المسلح، لآية الله السيد كاظم الحائري، ففيه أيضاً بحث مفصل عن روايات المنع.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٢.

وعدم تصريحها بحرمة الخروج في غير زمن المعصوم عليه السلام، أو عند عدم حصول الشرائط الموجبة للنجاح، أرى في ذلك احتمالاً ثالثاً، يقال الاحتمالين السابقين، وهذا الاحتمال هو خروج الخارج بدعوى أنه هو الإمام المنصوب من قبل الله تعالى، وأنه هو الولي المجعل على المؤمنين. وليس هو النائب العام عن المعصوم عليه السلام.

وهذا الاحتمال وارد بقريئة (طاغوت يعبد من دون الله) فإن كان هذا الاحتمال، احتمالاً وارداً إلى الدهن ولو بمستوى أن تكون الرواية (مجملة) ومرددة بين الاحتمالات الثلاثة، فإن الرواية تسقط عن الاستدلال لأنها أصبحت (مجملة). ومع ذلك، فإننا لو حصرن الاحتمالات بالاحتمالين الأولين فقط، فإن الجواب يتحصر بالأجوبة العامة التي شرحناها سابقاً.

الرواية الثانية، عن سدير قال، قال أبو عبد الله عليه السلام

يا سدير الزم بيتك، وكن جالساً من أحلامه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أن السفباني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك ^(١).

وهذه الرواية - وبغض النظر عن الأجوبة الثلاثة السابقة - لا يوجد فيها ما يتم به إطلاقها - على حد تعبير الأصوليين - لكي تعطى قاعدة عامة، وإنما هي خطاب إلى شخص معين اسمه سدير، وعلى هذا فشرط تكون الإطلاق غير

(١) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ٥٦.

موجودة فيها.

فمن المحتمل أنها تنظر إلى حالات معينة، وهي حالات الخروج المقارنة لزمن حضور المعصوم. فيقول عليه السلام: يا سدير، أنت الذي تعيش في زمن المعصوم عليه السلام وتعيش عن إمامك، وتتصور أنك لخارج بالسيف هو الإمام، فإن الأمر ليس هكذا، ولا تخرج إلا إذا خرج سفياني فإن خروجه دلالة على خروج الإمام المعصوم عليه السلام أو قرب خروجه عليه السلام.

أما أن تكون هذه الأوامر والإرشادات قاعدة عامة مطلقة تشمل حتى زمن العية الكبرى، وأنه لا يصح خروج أي أحد حتى ظهور المحجة (عج)، فإن هذا أمر لا يمكن استفادته من هذه الرواية لعدم اكتمال الإطلاق فيها؛ لأن الخطاب فيها محدود لسدير لا لكل المسلمين وفي كل آن ومكان.

ولا أريد أن أحصل هذا المعنى على هذا النص فقط دون أن احتمل المعنى الأخرى. وإنما الذي أقوله إن (لإطلاق) في هذه الرواية غير موجود واحتمال كون الرواية (خاصة) احتمال وارد.

الرواية الثالثة: عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«لزم الأرض ولا تحرك يداً ولا رجلاً حتى ترى علامات أدكرها لك، وما

أراك تدركها: اختلاف بني ليلان، ومناد ينادي من السماء، ويجهشكم

الصوت من ناحية دمشق...»^(١).

ولا يوجد في هذه الرواية أيضاً ما تنتم به مقدمات الحكم ويثبت منه

(١) وسائل النجعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٦.

الإطلاق. فنحن نحتمل أن الرواية تشير إلى حالة معينة وهي تلك التي كان يعيشها جابر بالذات، وهي حالة التواجد في زمن حضور المعصوم عليه السلام. فيكون النهي نهياً عن الخروج في زمن المعصوم عليه السلام مع غيره. لا سيما أن الرواية ذكرت علامات على قرب خروج المعصوم.

الرواية الرابعة: عن عمر بن حنظلة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:
«خمس علامات قبل قيام الدائم: الصبيحة، والسفياي، والخسف، وقتل
النفس الزكية، واليماني. فقلت: جعلت لداك إن خرج أحد من أهل بيتك
قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا»^(١).

والملاحظ هنا، أن السؤال قد صيغ السائل على عنوان (أهل بيتك).
وقلنا: إن المتبادر إلى الذهن عرفاً من هذا اللفظ هم الأقرباء بالمعنى
الخاص، وليس كل من هو من نسل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولو كان بينه وبين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
ألف سنة وإن كان هو من أهل البيت أيضاً بالمعنى العام.
فالرواية لا تبين قضية عامة لكل زمان ومكان ولأي ظرف كان، إذ لا يوجد
دليل على ذلك. وإنما تريد القول بأن أقرباء الرسول كزيد والحسين صاحب
(فخ) ومحمد بن عبد الله وأمثالهم. إن خرجوا فلا تخرج معهم إلا مع هذه
العلامات.



(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد الفرد، ص ٥٢.



الفصل الثاني

المرجعية الدينية
و
ولاية الفقيه



المرجعية الدينية وولاية الفقيه

هذا الفصل، يعطى جملة من البحوث منها:

فيا

- بحث المباني الأربعة في مبدأ ولاية الفقيه: المنكرين لها، والمؤمنين بها بحدود ملء منطقة العراق، أو المشيئين لها كولاية مطلقة عامة ولكن بالانتخاب، أو المشيئين لها كولاية مصقة ولكن بالنص.
- بحث مشكلة تعدد الفقهاء، فمع تعددهم، كيف يمكن الجمع بين ولاياتهم المتعددة؟
- بحث ما طرحه أستاذنا السيد الشهيد عليه السلام من فكرة المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية، ومواضيع أخرى لها صلة بالموضوع.

مبدأ ولاية الفقيه والمباني الأربعة

بعد أن اتضح لنا ومن مجموع الآيات والروايات السابقة، أن إقامة دولة إسلامية في زمن الغيبة أمر مشروع، بل وواجب، نصل عندئذ إلى أحد أهم

بحوث الحكومة الإسلامية في زمن معينة، وهو بحث (مبدأ ولاية الفقيه).

وفي هذا البحث نريد أن نطرح المحاور الأساسية التالية:

- هل نصب الفقيه ولياً من قبل المعصوم عليه السلام؟

- وهل تجب إقامة الدولة تحت إشرافه؟

- وبأي حدود يكون وجوب اتبعه وإطاعة أوامره؟

ولتوضيح كل هذا، نبحث هنا أربعة مبدى في مبدأ ولاية الفقيه وبشكل

مختصر:

المبنى الأول: هو مبنى إنكار ولاية الفقيه، ويقول متبنيه: أنه لا ولاية للفقيه بما

هو فقيه، ولا فرق بينه وبين غيره، ولو اختلفت الأمة غير الفقيه

لشعبين، لو آمنّا بالانتخابات.

المبنى الثاني: هو اندي يؤمن بولاية الفقيه ولكن في الحدود التي نحتاج فيها

الى ملء منطقة العراق

وعلى العموم، فإن ملء منطقة العراق يحتاج الى متخصص في فهم الروايات

واستنباط الأحكام منها لملء هذه المنطقة شريطة أن لا تخالف هذه الأحكام

الأحكام الأساسية الأصلية في الإسلام.

ونحن نعرف، أن للإسلام، في مرحلة التشريع ومرحلة سن القوانين نوصين

من النظم هما:

النظم الأوليّة، وهي قوانين ثابتة لا تختلف من زمان الى زمان كما ورد في الأثر

عن أبي عبد الله عليه السلام: «حلال محمد حلال أبداً الى يوم القيامة

وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة...^(١)

النظم الثانوية، وهي قوانين وتشريعات تفسر لملاءمة منطقة الصراع التي لم تملأها القوانين الثابتة.

وهذه التشريعات تختلف من زمان إلى زمان آخر، وذلك تبعاً لتغير الظروف والعوامل والأزمات وتكون متغيرة بأطوار، تنصم الأولية الثابتة.

الفقيه ولي، ولكن في دائرة من منطقة الفراغ وسن القوانين الثانوية، ولولا وجوده وإشرافه على ذلك لاحتسبنا تجاراً غير من المشرعيين للنظم والقوانين الأساسية الأولية وهم جاهلون بها، أو يكرهية الاستمادة منها، أو لعجزهم عن الاستنباط بالصورة الصحيحة.

المبنى الثالث، هو مبنى الإيثار بولاية الفقيه العامة التي لا تختص بملاءمة منطقة الصراع، إلا أن هذه الولاية ليست ثابتة للمعقها ابتداءً، وإنما تثبت لهم بالانتخاب وسبعة.

لإيمان بولاية الفقيه على هذا المبنى، يعني أنه يجب على الأمة أن تبايع وتنتخب فقيهاً من الفقهاء المستعدين لتصدي ولا يجوز لها أن تنتخب غير الفقيه على أي نحو كان.

ويعني ذلك أن الفقيه قبل انتخاب الأمة له وقبولها به لا يكون ولياً واجب الطاعة، ونأخذ الأمر.

المبنى الرابع، هو المبنى الذي يسي عليه السيد الإمام الخميني (رحمته الله)، وهو أن

(١) الأصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، ص ٥٨.

الفقيه قد أعطي الولاية العامة من قبل المعصوم عليه السلام ووكالة عنه .
 ولايته على الأمة لم تكن بالوكالة عن المعصوم عليه السلام وليست
 ولاية دائمة له ، إلا أنها لم تحصل له عن طريقبيعة الأئمة له
 وانتخابها له ، بل عن طريق نص المعصوم على ذلك .
 ووفق هذا المبنى ، فإن أمر الفقهاء نافذ سواء يبيعوا أم لا ، وسواء انتخبوا أم
 لا ، وإن كانت هذه البيعة والانتخاب مؤكدة لتلك الولاية .

التفصيل في المباني الأربعة لمبدأ ولاية للفقيه

تفصيل المبنى الأول :

هو المبنى المسكور لمثل هذه الولاية للفقهاء أساساً .

وهذا المبنى متقوم برَكِيزَتَيْن كما :

الرَكِيزَةُ الأولى : منع وإنكار نصب نفقيه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام

الرَكِيزَةُ الثانية : منع حصر لانتخاب بالفقيه الجامع للشرائط من قبل الأمة .
 وعلى هذا ، فمن أنكر أن لعقهاء منصوبون نصباً عاماً للولاية من قبل
 المعصوم عليه السلام ، وأنكر أن المسلمين يجب عليهم انتخاب الفقيه الجامع للشرائط
 دون غيره ، فستكون نتيجة هذا الإنكار ، إنكاراً لمبدأ ولاية الفقيه أساساً .

أمّا الرَكِيزَةُ الأولى : وهي منع نصب الفقيه من قبل المعصوم عليه السلام ، فسنبطلها
 إن شاء الله تعالى . في بحثنا في المبنى الرابع ، إذ ستثبت هناك ، وجود نص
 يثبت أن الفقهاء منصوبون من قبل المعصوم عليه السلام نصباً عاماً . والرواية التي
 أعتمدها في هذا الصدد ، هو التوقيع الشريف : «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا

فيها الى رواية حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأن حجة الله عليهم»^(١١).

وأما الركيزة الثانية، فنبتلها، بأحد طريقتين تبعاً لما يتبناه المنكر لمثل هذه الولاية، وهما:

الطريق الأول: أن المنكر لا يؤمن بأصل الانتخاب، فيكون إبطال متبناه بإثبات صحة أصل الانتخاب بالنسبة لغير المعصوم، وإن لم يصح بالنسبة للمعصوم لتعبد من قبل الله تعالى. ويكفي دليلاً لإثبات صحة الانتخاب في غير المعصوم حكم العقل بأنه لدى فرض تعدد من يستعد لتولي الأمر مع تساويهم أو تقاربهم في الشروط، لا مرجح لأفضل من الانتخاب، ولا يقاس الأمر بفرض وجود المعصوم؛ لأننا في ذلك العرض نسأ تنكر الانتخاب على أساس أنه مع المتعين من قبل الله لا معنى للانتخاب.

الطريق الثاني: أن المنكر يؤمن بالانتخاب، ولكن لا يؤمن بشرط الفقاهة فيه، إذ بإمكان الأمة انتخاب شخص مؤمن ورع مقلد يأخذ أحكامه من الفقيه المرجع. وهذا الشخص وبعد بيعة الأمة له يصبح هو الولي ويجب إطاعة أمره وفق هذا المبنى.

إن إبطال هذا المبنى يكون بإثبات شرط الفقاهة فيمن تباعه الأمة من خلال متابعة ومراجعة الروايات بأحد مسهجين أو طريقتين:

(١) كمال الدين وقام النعمة، مصدر سبق ذكره، ج ١ - ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٤.

المنهج الأول، التفتيش عن الروايات التي لا يفهم منها أنها بصدد بيان منصب الإمامة المصطلحة لدى الشيعة، وإنما يفهم منها بيان منصب الوالي والحاكم على ساس، انشترط فيه العلم والفقاهة. فإذا عثرنا على مثل هذه الروايات فقد ثبت لنا المقصود. أي لا يجوز أن يقع لانتحاب عبي غير من يعلم الشريعة ومن يعلم الشريعة هو (العقبة).

ففي رواية معصلة وتامة السند رواها لكليني في الكافي. وفيها: جاء جماعة وفيهم عمرو بن عبيد إلى الإمام لصادق عليه السلام وأرادوا أن يعينوا ولياً لهم هم ارتأوه وهو محمد بن عبد الله. فوقع بينهم وبين الإمام عليه السلام حديث مفصل محل الشاهد فيه: ثم أقبل - أي الإمام عليه السلام - على عمرو بن عبيد، فقال: يا عمرو اتق الله وأتمم أتمها الرهط فاتقوا الله، فإن أبي حدثني وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله ومسننه لبيد عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكئف^(١).

فهذه الفقرة لا تحمل - كما يبدو - على منصب الإمامة المصطلح عليها لدى الشيعة وإنما راجعة إلى مسألة القيادة وولاية على الناس. خاصة، وأن الخطاب كان موجَّهاً إلى هؤلاء الذي لا يعرفون الإمامة بالمعنى الشيعي الخاص، وإنما يعرفونها بمعنى الولاية على الناس.

إذن الفكرة المستخلصة من هذه الرواية أن الشيعة يجب أن تعتقد لأعلم الناس

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد النفس، ص ٤٢.

وهو الفقيه.

ورواية أخرى، عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع، ومن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر»^(١).

وفي هذه الرواية فقرتان:

الأولى، (من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع) وهذه الواردة كما هو واضح بخصوص (الإمرة) على الناس. وشرط العلميّة فيها، بدّل أيضاً على ثبوت شرط العقاهة ليعنّ يبايع. الثانية، (ومن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر).

وهذه الفقرة راجعة إلى من يدّعي الإمامة بمعناها المصطلح عند الشيعة. أي يدّعي بأنه إمام معصوم. والمنصرف من العلم في هذه الروايات هو العلم بأحكام الدين الذي يريد أن يحكم به وهو دين الإسلام.

المنهج الثاني، دراسة الروايات الواردة بشأن تعيين الإمام بمعناه المصطلح. ثم نستفيد منها المقصود، وهو شرط العقاهة فيمن يلي أمور الناس.

في أصول الكافي عن الرضا عليه السلام: «... لإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير... فكيف لهم باختيار الإمام؟ والإمام عالم لا يجهل، وراع لا ينكل... غامّي العلم، كامل الحلم، مضطلع بالإمامة،

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٨، الباب ١٠، ص ٢٥٠.

عالم بالسياسة، مفروض الطاعة، قائم بأمر الله عز وجل، ناصح لمباد الله، حافظ لدين الله^(١).

فهنا، وإن كانت هذه الرواية محمودة على بيان شرائط الإمامة بالمعنى المصطلح لدى الشيعة، لكنّها وردت بصدد الردع لحلفاء الجور والشجب على ولايتهم، في حين أنهم لم يكونوا يدعون الإمامة لأنفسهم بمعناها المصطلح عند الشيعة، وإنما كانوا يريدون الإمرة والقيادة

وإذا أضفنا إلى هذا، ما شرحناه سابقاً، وهو أنه غير معقول اشتراط العصمة في كل وال بعد أن اثبتنا ضرورة وجود الوالي على طول الخط وحتى في زمن الغيبة الكبرى، يتبين لنا أن الوالي لا بد وأن يكون أفضل أفراد الأمة، فإن كان المعصوم ^{عليه السلام} موجوداً وطاهراً تتعين الولاية به دون غيره، وأما في عيبة المعصوم، فإن أفضل الأفراد هو الفقيه الجامع للشرائط، الذي جمع أفضل الصفات وأهمها كالعلم بالأحكام والمقدرة والعدالة والشجاعة .. إلخ.

وعلى هذا، فإن هذه الرواية وإن كست واردة في شأن الإمامة، ولكنها كانت ناظرة إلى واقع عملي وهو واقع ولاية حكام الجور آنذاك، مما ساعد على أن نفهم منها فهماً أوسع وأشمل من إمامة بمعصوم بالمعنى المصطلح عند الشيعة، إذ استفدنا منها ولاية الأفضل على الأمة وهو المعصوم في زمن حضوره والفقيه في زمن عيبته.

ولو أصررنا على المبدأ الأول: وهو مبدأ إنكار ولاية الفقيه وأنكرنا أيضاً مبدأ

(١) الأصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، كتاب إحقاق، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

الانتخاب فكيف نتصور قيام دولة إسلامية؟ وهل نتخلّى عن أصل قيام دولة إسلامية؟

إنّ الحل الوحيد لمش هذا المسلك، يحصر بمفكرة (الأمر الحسيّة). ويقصدون بالأمر الحسيّة تلك الأمور التي نقطع بأنّ الشريعة لا ترضى بزوالها وعدم الاهتمام بها كأمر الأوقاف والمساجد والايّام إلخ، وقد جعلوا أمرها والبت فيها بيد الفقهاء - بعد عصّ النظر عن دليل ولاية الفقيه أو مع فرض عدم الإيمان بثبوت دليل عليها - على أساس تحصيل القدر المتيقّن بتولّيهم لمثل هذه الأمور دون غيرهم ممن هم ليسوا بفقهاء.

ولكن كانت الشريعة لا ترضى بإهمال أمور المآجد والايّام والفقهاء . فكيف ترضى بإهمال أمور الدولة وشؤونها؟

إنّ القدر المتيقّن حين عدم تعيين من بيده أمور الدولة وعندما يدور الأمر بين الفقيه وغيره هو الفقيه، والفقيه الجامع شرائط أولى بالحكم من غيره على شجرة لا يمكن سدها وهي أنّ الإطاعة الكاملة في كل صغيرة وكبيرة في الأمور الراجعة إلى صلاحيات الدولة والتي بها تتم مصمّح البلاد والعباد يصعب إثباتها عند إنكار مبدأ ولاية الفقيه والانتخاب. لأنّ كل ما يمكن إثباته، هو ما يحتصّ بتولّي الفقهاء لإدارة الأمور الحسيّة فقط ولا يتعلّها أي غيرها حسب نظرية الأمور الحسيّة.

تفصيل المبنى الثاني،

هو المبنى القائل بولاية الفقيه في دائرة ملء منطقة الفراغ وليس الولاية العامة، إذ يقال: إنّ في الفقه الإسلامي قسماً ثانياً وهو ما عبّر عنه الأثر الشريف

«حلال محمّد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة».

وهناك قسم غير ثابت، بل متغير حسب الظروف والحاجات ولكنه مشروط ومتأطّر بعنوانين القسم الاول. وهذا يسمى بمنطقة الفراغ.

وعلى هذا، فإنّ ملء هذا انقسم الثاني المتغير لا يكون لكل أحد، بل للعارف بأحكام القسم الاول وللخبير باستنباط أحكام لقسم الثاني بما لا يتعارض مع أحكام القسم الاول ولا يكون هذا متأثراً، لا للفقهاء.

وعليه، فللفقيه ولاية ضمن هذه الحدود حدود كونهم رواة فقط وليست له ولاية عامة مطلقة.

ويستدل على هذا بالتوقيع الشريف «وأما الحوادث الواقعة، فارجموا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأما حجة الله عليهم»^(١). يلاحظ أنّ المراد هنا من رواة الحديث هم الفقهاء الذين فهموا الحديث ورووه لا مطلق الرواة. ويكون معنى التوقيع الشريف هو: أنّ هؤلاء الفقهاء هم المرجع الذي ترجع اليه الأمة في الحوادث التي تقع والتي هي بحاجة الى مراجعة الروايات وفهمها والاستنباط منها لا في كل الأمور والحوادث والمشكلات والتي لا حاجة فيها الى فهم ودرس الروايات والتريسة على ذلك قوله ﷺ «... رواة حديثنا...».

مؤشرات ملء منطقة الفراغ

ويقول أصحاب هذا المبنى: إنّ ملء منطقة الفراغ لا يتم إلا على أساس

(١) كمال الدين وقام النعمة، مصدر سبق ذكره، ج ١ - ٢، الباب ٤٥، ص ١٨٤.

مؤشرات عامّة وردت في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، وهذه المؤشرات لا يستطيع فهمها وتحديدّها من مصادرها إلا لفقهاء. ومن هذه المؤشرات:

أولاً، الهدف المنصوص للأحكام الثابتة

فتحديد الهدف لمجموعة من الأحكام الثابتة لباب معيّن من أبواب الفقه يكون مؤشراً للدولي ليشروع بعض القوانين لتحقيق ذلك الهدف المنصوص فيما لو عجزت الأحكام الأولية عن تحقيقه لسبب ما. فمثلاً في الآية المباركة ﴿مَا آتَاكُمْ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ إِنَّهُ لَلْغَنَىٰ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا فِي الْغَنَىٰ وَالْكَفَىٰ وَالْإِسْرَافِ وَالْإِسْخَالِ إِنَّهُ غَنِيٌّ غَنًى كَثِيراً﴾ (الفاتحة) لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، بل يكون لصالح الدولة والأمة ككل. فانتقوا الله إن الله شديد العقاب ﴿١﴾، قد أعطى حكم أولى ثابت وهو حكم (الفية) أي ما أحذه المسلمون من دور قتال. وقد جعل هذا الله والرسول ﷺ. ولكن الآية، قد بيّنت بالإضافة إلى ذلك هدف هذا الجعل (الحكم)، ولماذا جعل هذا الفية لله وللرسول أي (للدولة والإمام)؟ وتجب الآية المباركة على ذلك (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) بل يكون لصالح الدولة والأمة ككل. لعدم جعل المال بين الأغنياء، مؤشراً حدّته لآية المباركة، وبإستطاعة ولي الأمر الاستعانة به لتشريع بعض القوانين التي تمنع من أن يكون المال كذلك، كسحب الأموال من يد الأغنياء عن طريق الضرائب، أو ما شابه ذلك، كل ذلك لتحقيق هدف الإسلام الذي نصّت عليه الآية المباركة.

وفي نصوص الزكاة، نرى أنَّ هدف التشريع ليس هو سدِّ الحاجات
الضرورية للفرد المحتاح فحسب، بل إلحاقه بالمستوى المعاشي العام.
- عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام: ... وما أخذ من الزكاة فضَّه على عياله حتَّى
يلحقهم بالناس^(١).

فالرواية تشير إلى أنَّ مصرف الزكاة ليس محصوراً بإشباع الجائع وإلباس
العريان من الفقراء، بل الهدف منه هو إيصال الفقراء إلى المستوى المعاشي
العام للناس لا فقط سدِّ الحاجات الضرورية لهم.

- وعن أبي بصير عن الصادق عليه السلام: قال: قلت له عليه السلام: إنَّ لنا صديقاً - إلى أنَّ
قال - له دار ثوى أربعة آلاف درهم، وله جارية، وله غلام يستني على الجمل
كل يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعة سوى صلب الجمل، وله عيال، أله أن يأخذ
من الزكاة؟ قال: نعم، قال: وله هذه الفروخ؟ فقال: يا أبا محمد، فتأمرني أن
أمره ببيع داره وهي مرَّة ومسقط رأسه؟ أو (بيع خادمه الذي يقبضه) الحر والبرد
ويصون وجهه ووجه عياله؟ أو أمره أن يبيع غلامه وجمله وهو معيشتهم وفوته؟
بل يأخذ الزكاة فهي له حلال، ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جملة^(٢).

وعلى هذا فالواضح من النصوص شريفة، أنَّ الزكاة فرضت لتحق الفقراء
بمستوى معيشة الناس الاعتياديين.

وتدلُّ هذه النصوص على أنَّ للإسلام هدفٌ محدَّدٌ هو جعل الفقراء بمستوى

(١) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، الباب ٨، ص ٢٣٣.

(٢) وسائل الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، الباب ١٠، ص ٢٣٦.

شبه متساو من ناحية مستوى المعيشة لعامة الناس. فلو فرض، أنه، وفي وقت ما، عجزت أموال الركة عن تحقيق هذا الهدف، كان من حق الولي آنذاك تشريع ما يؤدي الى تحقيق هذا الهدف.

ثانياً، التيم الاجتماعي المؤكد عليها إسلامياً، كـ مساواة والأخوة والعدالة. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٢). وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾^(٣). فإذا عرفنا أن هناك مستوى من المساواة والعدالة مطلوب في الإسلام، فإن على ولي الأمر فرض بعض النظم والقوانين لتحقيق ذلك.

ثالثاً، العناوين المفهومة، هناك بعض العناوين ذات مفاهيم إسلامية تختلف عنها في الفكر العربي. وهذه العناوين تؤثر في كيمية ملء منطقة الصراع. كمفهوم الغنى والعقر، قال الإمام علي عليه السلام: ﴿لَمَّا جَاعَ نَفِيرٌ إِلَّا بِمَا مُتَّعَ بِهِ خَلْقِي﴾^(٤)، ومفهوم التاجر ومبررات الربح التجاري في الحياة الاقتصادية ففي عهد الإمام علي عليه السلام لواليه مالت الاشتراكية مصر، قال عليه السلام: ... فإنهم مواد

(١) سورة المائدة، الآية: ٨

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٤) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، ضبط مصححي الصلح، المكتبة رقم ٣٢٨، ص ٥٢٢.

المنافع وأسباب المرافق، وجلّائها من المبادئ والمطامح في برك وبحرك وسهرك وجبلك، وحيث لا يلتزم الناس لمواضعها ولا يجترزونها عليها...^(١).
فقد ربط الإمام عليه السلام بين شرعية عمل التاجر وما يقوم به من جهد وإلا فلا يصح له الربح.

وعلى هذا فبإمكان ولي الأمر تشريع ما يقسم به عدم الاستغلال، وما يمنع به الربح بلا عمل وجهد.

رابعاً، اتّجاه العناصر المتحركة على يد النبي والإمام.

وهي العناصر التي لا تشخص حكماً ثابتاً في كل زمان ومكان ولكن تصدورها عن المعصوم عليه السلام فهي تحمل مهدون شك الروح العامة للاقتصاد الإسلامي وتعبّر عن تطلعاته في واقع الحياة
ومن هنا كانت هذه الممارسات ذات دلالة ثابتة وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشراً إسلامياً بقدر ما لا يكون مشدوداً إلى طبيعة المرحلة التي رافقتها.

فنرى مثلاً أن النبي عليه السلام قد منع كراه لأرض فترة معينة من الزمن في حين أن حكمها بالعنوان الأولي هو الجواز.

فإن عقد الإجارة وإن كان قد سمح به من وجهة نظر القانون المدني للفقه الإسلامي إلا أن النبي عليه السلام قد استعمل صلاحية بوصفه ولي الأمر لمنع من كراه الأرض حفاظاً على التوازن الاجتماعي آنذاك، فقال عليه السلام: «ومن كانت له

(١) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، صبط صحيحي تصليح، كتاب ٥٣، ص ٤٣٨.

أرض ليزرعها أو ليزرعها أخاء ولا بكاربه بالثلث ولا بالربع ولا طعام مستمى^(١). وهذا يحل مشكلة الإصلاح الزراعي المشكل عليه من قبل البعض.

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشاوب النحل: أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماء يمنع فضل كلاء، وقال لا ضرر ولا ضرار»^(٢). فنهيه ﷺ بالتحريم كان بوصفه ولي الأمر وبالنظر إلى أن مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إيمان بثروة الحيوانية والزراعية وإلى توفير المواد اللازمة للإنتاج توفراً عاماً وعدم احتكارها. ولأن زيادة الماء والكلا بيد صاحبها إن شاء منعها وإن شاء دفعها بمقتضى الحكم الأولي.

ومنع الإمام علي عليه السلام الاحتكار منعاً مائلاً، والذي هو ليس حراماً بالعنوان الأولي إلا في بعض المواد.

فقال عليه السلام في عهده لمالك الاشتراك: «واشم - مع ذلك - أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للمامة، وحيب على الولاية. فامنع من الاحتكار، لأن رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع»^(٣).

(١) الشهيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، صرة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، دار المعارف للطبعات، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م - ١٣٩٩ هـ، ص ٣٢. وكذلك السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ص ١٣٦.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، الباب ٧، ص ٤٢٠.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سبق ذكره، كتاب الإمام علي عليه السلام إلى مالك الاشتراكين ولله مصر، كتاب ٥٣، ص ٤٣٨.

وفي هذا النص نرى أيضاً فكرة تحديد الأسعار مع كون سعر البضاعة بيد صاحبها بالحكم الأولي.

وكذلك وضع الإمام عليه السلام لركاة على غير الأموال التسعة فجعلها على الخيل مثلاً، وهذا عنصر متحرك أيضاً يكشف عن أن الزكاة لا تختص بمال دون غيره وأن من حق ولي الأمر أن يطبق هذه أسطرية في أي مجال يراه ضرورياً.

وبهذا يستدل على صحة فرض مصرائب في الدولة الإسلامية حتى مع ورود الحديث «على العشار في كل يوم ربلة نعت الله والملائكة والناس أجمعين»^(١)، إذ العشر هنا كان يأخذه من لا ولاية له ولذلك بمن

خامساً: الأهداف المحددة لولي الأمر.

وهذا يعني أن الشريعة وضعت في لصوص العامة والعناصر الشائنة أهدافاً لولي الأمر وكلفتها بتحقيقها أو اسمي من أجل لا تتراب نحوها بقدر الإمكان. فإذا لم تتحقق هذه الأهداف بالأحكام الأولية كان للولي أن يحقق ذلك بالأحكام المتحركة.

ومثال ذلك: عن موسى بن جعفر عليه السلام : «... على الولي أن يمتثلهم من عنده بقدر سمعهم حتى يستعوا»^(٢).

وكلمة من (عنده) تدل على أن المسؤولية في هذا المجال متجهة نحو ولي الأمر بكل إمكاناته لا نحو الزكاة خاصة. وعليه ولتقيقه يضمن تحقيق الهدف

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٦، ص ٣٩٠.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، الباب ٢٨، ص ٢٦٦.

المراد بما يسته من أحكام متحركة استناداً إلى العناصر الثابتة التي حددت له الهدف.

سادساً: اتجاه التشريع .

إذ بالإمكان جمع عدة أحكام لآب فقهي معين، وملاحظة القاسم المشترك بينها ليكون هذا القاسم المشترك مؤشراً كمية ملء منطقة الفراغ. فمثلاً:
- نهت الشريعة عن امتلاك رقبة المأز في مصادر الثروة الطبيعية كالنمط والمعادن.

- ونهت عن ملكية الأرض بالحيازة بدون إحياء.

- والعمل المنفق في إحياء مصدر طبيعي أو في استثماره لا يفل ملكيته من القطاع العام إلى القطاع الخاص.

- ورأس المال التقدي إن كان مصموباً في عملية الاستثمار فليس من حقه أن يساهم في أي ربح يتبع عن توظيفه لأنه رب. ولا يشارك في الربح إلا إذا تحمّل المخاطرة بالمسارة وحده دون العامل

- والمستأجر لا يؤجر بأعلى مما استأجر به إلا إذا أحدث حدثاً.

فالقاسم المشترك والاتجاه لعام للتشريع في هذه الأحكام وأمثالها هو (لا ربح بلا عمل، فالعمل هو الذي يؤدي حق الانتفع).

ففي الشريعة لا يوحد حكم أولي بمع الربح بلا عمل، إذ بإمكان المرء شراء المتاع وبيعه في مكانه بربح معين.

ولكن من حق الولي أن يمنع من ذلك لأنه يؤدي إلى ربح بلا إنتاج على وفق

ذلك الاتجاه الذي اكتشفه من جملة لأحكام لسابقة.

وبخلاصة القول: إن هذه المؤشرات وغيرها مما يمكن على ضوءها ملء منطقة الفراغ لا يتأتى لكل أحد اكتشافها والاستطاط على صونها إلا إذا كان فقيهاً ولذا ورد في الحديث الشريف: «وَأَمَّا أَنْحَوَاتُ الْوَقَائِعِ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حَبَّتَنِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حَبَّةٌ لَكُمْ عَلَيْهِمْ»^(١).

إن هذا النمط من التفكير يركز على ركائز فقهية ثلاث ولا يتم بدونها وهي: الأولى، أن نستفيد من هذه المؤشرات ونجمعها منشأ لاستنباط أحكام من هذا النمط.

وأما لو قلنا بأن هذه المؤشرات هي (حِكْمٌ) وليست (حُلُلٌ) فتكون قد نمينا إمكانية الاستمادة واستنباط الأحكام منها. وهذا بحث تابع في حقيقته إلى بحث المقاييس التي معين بموجبه أن الملاكات المذكورة في الأحكام الشرعية هل هي ملاكات حكمية أم تعليلية. وهذا بحث أصولي لا محال هنا للتفصيل فيه.

الثانية، أن نؤمن بفكرة الانتحاب ولا نؤمن بشرط الفقهية، فيقال حينئذ بأن هذا المنتحاب الذي انتحاب ولم يكن فقيهاً لا تكون له الولاية في خصوص ملء منطقة الفراغ، بل يعطى هذا الملء لصاحب الاختصاص بهذا الأمر وهو الفقيه.

ونحن قد بحثنا فكرة الانتحاب، وقد رجحناها وثبتنا شرط الفقهية فيها. وعندئذ لا تبقى نكتة في حصر ولاية الفقيه في دائرة ملء

(١) كمال الدين وقام النعمة مصدر سبق ذكره، ج ١ - ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٤.

منطقة الفراغ، بل ستكون له لولاية والقدرة الثابتة للدولة أيضاً،
نستتب أمور الدولة، كتشخيص الموضوعات وتحديداتها ومن ثم
سنّ ما يلائمها من القوانين والأحكام.

الثالثة، أن نستفيد من كلمة الرواة في تنقيح، لشريف (وأما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا ...) أن عنوان الراوي فيها هو
حيثية تقيدية وليست حيثية تعبيرية

فلو كانت حيثية تقيدية فإتّ نرجع إليهم بلحاظ كونهم رواة وبهذه الحدود.
وأما تشخيص الموضوعات فلا تكون خاصة بهم لأن نسبتها لغيرهم ولهم على
حدّ سواء.

أما لو كانت حيثية تعليلية فسيكون معناها: لأنهم هكذا - أي رواة حديث -
فإنّ هذا المصهج من الاستدلال سيبطل حيثاً.

تفصيل المبنى الثالث،

وهو المبنى الذي يعطي للفقيه الولاية العامة بعد انتخابه من قبل الأمة لا قبل
الانتخاب.

ومعنى ولاية الفقيه هنا هو وجوب انتخاب الفقيه دون غيره من أفراد الأمة
فلا يحقّ للأمة انتخاب غير الفقيه لولاية الأمر. ولهذا الأمر ركيزتان:

الأولى، الإيمان بفكرة الانتخاب في عصر الغيبة.

الثانية، الإيمان بشرط الفقاهاة فيمن يتخب.

أما الركيزة الثانية فقد بحثت سابقاً، فقلنا، إنّ لفقاهاة شرط فيمن يتخب،

وذلك بدلالة الروايات، سواءً ما دلّ منها على شرط الفقاهاة في الوالي بمعنى القائد والأمير، أو ما ورد منها بشأن ولاية الإمام بمعناه الاصطلاحي عند الشيعة، والتي استظهرنا منها إرادة ولاية الأفصل على أمور المسلمين لدى غياب المعصوم وولاية المعصوم لدى حضوره.

وأما بالنسبة للركيزة الأولى: فقد تُرجح - كما مضى في بحوث سابقة - صحة الانتخاب بأدلة متعدّدة، منها وقوع بيعة للرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام تأريخياً، وعدم نهيههم عنها، إلا ما ورد بشأن الردّ على الذين يدّعون أن البيعة الجور ولم يشخصوا تشخيصاً صحيحاً من هو الملوك الحقّ الذي لا بدّ من بيعته، فلم يكن الردّ حينئذٍ ردّاً للبيعة بل هي بيعة بل لمصادقها المتحقّق حارساً أُنذاك، فوقع البيعة للمعصومين عليهم السلام دليل على صحتها وإن كانت الولاية ثابتة لهم حتّى بدون البيعة.

إلا أنّ في انطباق فكرة انتخاب لأكثرية على ما تحقّق في التاريخ من البيعة للمعصومين ولولاية الجور نقاشاً لا يستهان به.

وعلى أية حال فإنّ فكرة انتخاب في زمن غيبة المعصوم عليهم السلام يمكن طرحها على شكلين:

الأول: هو الشكل الذي لا يتنافى مع الإيمان بالمبنى الرابع، وهو مبنى النصّ على الفقهاء من قبل المعصوم عليهم السلام وأنّ الشريعة قد نصبت الفقهاء أولياء لأمر المسلمين.

فلا نقول حينئذٍ بأنّ الانتخاب قد حقق الولاية للفقهاء، لأنّها ثابتة لهم قبل

ذلك على وفق هذا المبنى. ولكن عند تعدد الفقهاء المتصدين للولاية لابد وأن نصل الى ترجيح أحدهم أو بعضهم وفق مقياس الأفضلية. والذي يقوم بهذا الترجيح والتعيين هو الأمة بالبيعة والانتخاب. فلو شخّصت الأمة أحدهم وبايعته فإنه يصبح ولي الأمر المتعين وتجب طاعته وينفذ أمره ويصح قادراً على تمشية أمور المسلمين دون غيره ولو زاحمه الفقهاء الآخرون بنقض حكمه كان ذلك شقاً لعصى المسلمين وهذا عمل محرّم.

أمّا الثاني، فهو ما يناسب المبنى الثالث من المائتي الأربعة، وهو أن الانتخاب يخلق الولاية، ولا ولاية قبل البيعة والانتخاب.

تعصيل المبنى الرابع

وهو مبنى الإيمان بولاية العقيه لا على أساس الانتخاب ورأي الأكثرية، بل على أساس نص الإمام المعصوم عليه السلام عسى الفقهاء، وهو الذي جعلهم وكلاء له، وبمكانهم الهي والأمر لأنهم وكلاء عن المعصوم عليه السلام.

وهذا المبنى هو المبنى الذي يتبنّه سماحة الإمام الخميني رحمته الله (١).

الروايات التي استدل بها على هذا المبنى

وقد استدل على هذا المبنى بروايات منها:

الرواية الأولى:

وهي مقبولة حمز بن حنظلة: «عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) وقد كتبه الإمام في «المكاسب العزّة».

رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء،
أيهل ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاعت، وما يحكم له
فإنما يأخذ مسحاً، وإن كان حقاً ثبتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاعت، وقد أمر الله أن يكفر
به، قال الله تعالى: ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاعت وقد أمروا أن يكفروا به﴾.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: ينظران من كان منكم ممن له روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم
يتقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعيننا رد، والرد علينا الراد على الله وهو على حد
الشرك بالله... إلخ^(١).

وقد فسّر العلماء قوله عليه السلام: ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
وعرف أحكامنا أن المراد منه هو الفقيه.

واستعدوا من عبارته عليه السلام: (فإنني قد جعلته عليكم حاكماً) أي قد جعلته
عليكم ولياً، فهو ولي أمركم وأمره تام عليكم

ولا يرد على ذلك أنه كيف تكون سفيقه ولاية مع وجود المعصوم عليه السلام،
وذلك لأن المقصود من كلامه عليه السلام هو بوكالة وليابة للفقهاء.

وقد قال البعض أن هذه لولاية المذكورة في الرواية لا علاقة لها بولاية

(١) الأصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، باب اختلاف الحديث، ص ٦٧، وكذلك وسائل

الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ١٣٦ - ١٣٧.

العامّة وإنما هي مختصّة بالقضاء .

إلا أنّ الإمام الخميني عليه السلام، يستظهر من الرواية أمر الولاية العامّة، ببيان هو :
إن الرجوع الى الحاكم لدى السراع يمكن تصوّره على نحوين :
الأول: أنّ يكون الرجوع الى الحاكم لأجل أن يبيّن الجهة التي لها الحق والتي
عليها، وهذا هو ما يسمى (بالقضاء).

الثاني: أنّ المراجعة قد لا تكون بصدد معرفة الجهة التي لها الحق والتي
عليها، وإنما بصدد رغام من عليه الحق (الظالم) ليؤدّيه .

وهذا العمل - أي الأخذ بالقهر والقلبة والقوة - غير مربوط بالتقاضي إذ أنّ
تكليفه هو تحديد الحق ومن له ومن عليه وحسب، أمّا أخذ الحق بالقهر
والعلبة فهو من شؤون الوالي والأمير

ويؤكد الإمام الخميني أنّ الرواية مطلقة في الرجوع الى المقيمه، في كلا نوعي
الرجوع، إذ يرجع إليه في تعيين الحق كما يرجع إليه في تنفيذ أمر القاضي .
وعلى هذا فإنّ الاستفادة من الرواية أنّ كلا الموقعين أي موقع القضاء،
وموقع الولاية، هما من اختصاص المنيه .

الرواية الثانية ،

عن عبد الله بن جعفر الحميري بسند صحيح، قال : « اجتمعت أنا والشيخ أبو
عمرو عليه السلام - أي عثمان بن سعيد العمري - عند أحمد بن إسحاق بن سعد الأشعري
القنبي، فقمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف . فقلت له : يا أبا عمرو إنني أريد
أن أسألك وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه ، فإنّ اعتقادي وديني أنّ الأرض لا تخلو

من حجة إلا إذا كان قبل القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك رفعت الحجة وخلق باب
 التوبة فلم يكن ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً،
 فأولئك أشراز من خلق الله عز وجل، وهم الذين تقوم عليهم القيامة ولكن أحييت أن
 ازداد يقيناً، فإن إبراهيم عليه السلام سأل ربه أن يرهبه كيف يحيي الموتى، فقال: أولم تؤمن؟
 قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي، وقد أخبرني أحمد بن إسحاق أبو علي عن أبي
 الحسن عليه السلام قال: سأته فقلت له: من أعاس؟ ومن آخذ؟ وقول من الجبل؟ فقال له:
 العمري فني لما أدنى إليك فعني يؤذي، وما قال لك فعني يقول، فاسمع له واطع لأمره
 الثقة المأمون.

قال وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد الحسن بن علي، عن مثل ذلك فقال
 له عليه السلام: العمري واسه ثقتان، لما أدنى إليك فعني يؤذي، وما قال لك فعني يقولان،
 فاسمع لهما واطعهما لأمرهما الثقتان المأمونتان. فهذا قول إمامين قد مضيا إليك والهادي
 والمسكري.

قال: لغير أبو عمرو ساجداً وبكى، ثم قال: سل. فقلت له: أنت رأيت الحلف من
 أبي محمد عليه السلام. فقال: أي والله ورقبته مثل ذ وأما يديه، فقلت له: بقيت واحدة، فقال
 لي: هات، قلت: فالاسم، قال: محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من
 عندي، وليس لي أن أحلل وأحرم ولكن عنه عليه السلام، فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد
 عليه السلام مضى ولم يخلف ولداً، وقسم ميراثه لأخذه من لا حق له وصبر على ذلك، وهو ذا
 عياله يجولون وليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم أو يسلهم شيئاً، وإذا وقع الأسم وقع

الطلب، فائقوا الله وامسكوا عن ذلك»^(١).

وفي رواية أخرى جاء: «عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أحامل؟ ومن أخذ؟ وقول من أنبل؟ فقال عليه السلام: العمري ثقتي، فما أدى إليك عني لمعني يؤدي، وما قال عني لمعني بقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»^(٢).
فالذي يستفاد من قوله عليه السلام:

«العمري ثقتي، فما أدى إليك عني لمعني يؤدي وما قال عني لمعني يقول، فاسمع له وأطع».

وكذلك من قوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أدى إليك عني يؤديان وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الشقتان المأموران». أن العمري واهله واجبا للطاعة لأنهما فقيهان، ثقتان.

ولكنني أرى أن هذه الرواية غير نامة الدلالة؛ لأن التفريع في السمع وجعل الطاعة لهما راجع إلى قبول رواية وفتوى للعمري وابنه. فكان الرواية تريد أن تقول: اسمعوا وأطيعوا العمري وابنه فيما ينقلانه عن الإمام، أي في الرواية والعنوى.

فالمقام إذن مقام توصيح حق الرواية والفتوى للمعقبة الثقة ووجوب السمع والطاعة له في ذلك لا مقام بحث الولاية وإمرة له، وأنه هل تجب طاعته في الأوامر والنواهي الولائية أم لا؟

(١) إجماع الآثار، مصدر سبق ذكره، ج ٥١، م أحوال الفقهاء، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، الباب ١١، ص ١٣٨.

وهناك فرق بين مقام الفتوى ومقام الولاية، إذ مقام الفتوى هو مقام الإيضاح عن حكم الله تعالى الوارد عن المعصوم عليه السلام.

أما مقام الولاية، فهو مقام يمنح صاحبه بما هو ولي للأمر حق إنشاء الأمر والنهي، فهو يأمر وينهى، اعتماداً على دلالة الآية ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾.

والظاهر من الرواية - كما سبق - أنه لا علاقة لها بمقام الولاية للفقهاء بل تتحدث عن مقام الفتوى له.

الرواية الثالثة،

ما رواه الكليني رحمته الله عن إسحاق بن يعقوب الكليني، قال: «سألت محمد بن عثمان العمري رحمته الله أن يوصلني كتاباً به سألت به عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عج)، قال: «أما ما سألت عنه أرشدك الله وتبّتك من أمر المتكبرين لي من أهل بيتنا وبني صفّنا فاعلم أنه ليس بين الله وبين أحد قرابة، ومن أنكرني فليس مني وسيله سيل ابن نوح عليه السلام، أما سيل حمي جعفر وولده فسيل أخوة يوسف، أما الفقاع فشربه حرام، ولا بأس بالشلماب. وأما أموالكم فلا نقبلها إلا لتطهروا فمن شاء فليصل ومن شاء فليقتضع فما آتاني الله خير مما آتاكم. وأما ظهور القرج، فإنه إلى الله تعالى ذكره، وكذب «بولاتون».

وأما قول من زعم أن الحسين عليه السلام له يقتل فكفر وتكذيب وضلال.

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة

الله عليهم^(١١).

والشاهد في قوله (عج) (فإنهم حجني عليكم...)، أي أن هؤلاء هم بدل عني ووكلاء لي، ففي كل ما أن فيه حجة، هم فيه حجة أيضاً. وهذا هو معنى إعطاء الوكالة والنيابة العامة، والولاية العامة لفقهاء على الأمة.

الإشكالات الواردة على الرواية ومناقشتها:

وعنده الإشكالات على هذه الرواية هي:

الأول، قد يقال بأن قوله (عج): (فارحموا...) ظاهر في الأمر بانتخاب الفقيه وأن الانتخاب بيدكم، أي بيد الأمة.

فالأمة ترجع إلى الفقهاء وتنتخبهم، وبعد رجوعها إليهم وانتخابها لهم تتحقق الولاية لهم وليس قبل ذلك.

الثاني، قد يقال بأن (الألف واللام) هي كلمة (الحوادث) هي (ألف ولام) العهد، فهي تشير -حينئذ- إلى الحوادث التي كتبها ذلك الرجل وسأل الإمام (عج) عنها، لا أي حادثة أخرى.

ولأننا لا نعرف بالضبط ما هي الحوادث التي سأل ذلك السائل عنها، فهل سأل عن جميع الحوادث الواقعة والتي ستقع بعد ذلك ليبدل جوابه (عج) على الولاية العامة للفقهاء. أم سأل عن بعضها ليبدل جوابه (عج) على غير الولاية العامة لهم، فالنتيجة تتسع أخيراً الاحتمالات ولا تثبت بذلك ولاية العامة.

(١١) كمال الدين وقام التبعة، مصدر سبق ذكره، ج ١ - ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٣ - ٤٨٤.

الثالث: وهو مستفاد من كلمة (رواية حديث) ولعلنا أشرنا - سابقاً - إلى أن المراد بالرواية ليس كل من يحفظ لفظ الرواية ويرويها، بل المقصود بها الفقيه الذي يعرف عنها من خاصها ومطلقها من مقيدتها، وناسخها من مسوحتها وصعيفها من قويها وصحيحها من سقيمها وإلا لكان حال الراوي كحال أي كتاب مطبوع.

وبخلاصة الإيراد هنا هي، أن الرجوع إلى (رواية الحديث) أي الفقهاء يعني الرجوع إليهم بما هم رواية لأحاديث أهل البيت، وفي الأمور التي تختص بالرجوع إلى الروايات لا في كل شيء. فلا تدل الرواية حينئذٍ على (الولاية العامة) للفقهاء.

إلا أن هذه الإشكالات عبر تامة، وجوابها هو:

الجواب على الإشكال الأول:

هو الإشكال القائل بأن المراد من كلمة (ارجعوا) أي أنتم تشخصون وتنتخبون من ترونه صالحاً للولاية من لفقهاء. وبعد ذلك تكون له الولاية عليكم وليس قبل ذلك.

وجواب هذا الإشكال هو: أننا لا نتمسك بكلمة (ارجعوا) بل دليلنا هو عبارة (فإنهم حجتي عليكم ...) فقد هلل الإمام (عج) الرجوع إلى الفقهاء بأنهم حجته (عج) على الناس، فالرجوع إذن معلول لحجيتهم على الناس. وعلى هذا فإن الولاية ثابتة لهم قبل الرجوع إليهم ولا يتصور أن تكون متوقفة عليه، إذ كيف يمكن تعقل توقف العمة على معلولها وسبقه لها وتقدمه عليها.

الجواب على الإشكال الثاني :

وهو الإشكال القائل بأن المراد (الحوادث الواقعة) هو خصوص الحوادث المكتوبة في كتاب إسحاق بن يعقوب لى الإمام، ولا نعلم علماً تفصيلياً بها وهل هي كل الحوادث الواقعة والتي ستقع فتكون ولاية الفقهاء عامة أم بعضها فلا تدل على ولايتهم العامة؟

فجواب ذلك: إننا شمسك بإطلاق أحواب وعموم التعليل الذي أورده الإمام (عج) بقوله (.. حجتي عليكم ..) فارجوع معلول لحجيتهم عينا، ولا يهمنا بعد ذلك، ما هي إحوادث تلك التي وردت في رسالة إسحاق بن يعقوب، لأن المورد لا يخصص الوارد.

ومثل هذا ما لو قال الطبيب: لا تأكل لرمّان لأنه حامض.

فإننا نستفيد من ذلك النهي عن كل حامض لا عن الرّمّان بما هو رّمّان.

الجواب على الإشكال الثالث :

وهو القول بأن الرجوع الى (رواة الحديث) أي الفقهاء بما هم رواة لأحاديث أهل البيت، وفي الأمور التي تختص بالرجوع الى الروايات لا في كل شيء، هذا القول، قول يرد إذ اقتصرنا في فهم الرواية على معناها اللفظي فقط وقلنا بأن حيثية (رواة الحديث) هي حيثية تقييدية لا حيثية تعليلية. أي ارجعوا الى الفقهاء في خصوص الروايات لأنهم رواة لأحاديثنا. إلا أنه لا يكفي في فهم معنى الرواية معناها اللفظي فقط، بل لابد من ملاحظة طرف صدور الرواية أيضاً.

وعلى هذا فإن ظرف صدور هذا الحديث الشريف هو عصر الغيبة.

وفي هذا الظرف، يحسن المرد الشيعة، بأن وليه المعصوم عليه السلام قد غاب عنه، وهو يعيش حالة اليتيم لفقده وليه ولا منجأ له ولا مرجع. وعندئذ، يسأل الإمام (عج) عن المرجع بعده؟ فيجيبه الإمام (عج): «ارجعوا إلى رواة حديثنا».

وحينئذ وفي مثل هذا الظرف، لا نفهم من قوله (عج) «ارجعوا إلى رواة حديثنا» أن الرجوع يكون إليهم هي ما يرتبط بأسرويات فقط، بل هي كل ما يخص الإمام (عج). ومما يؤكد إرادة هذا المعنى، ما ورد في دليل الرواية «.. وأنا حجة الله عليهم...»، ومش هذا ما لو أراد أحد السمر الطويل وله أموال، ونحن بصدد تعامل ما معه. هل قال مثل هذا الرجل (ارجعوا إلى فلان فإنه وكيلي) فإنا لا نفهم منه أنه وكيله بشأن هذا التعامل الخاص الذي بيننا وبينه فقط. وإنما نفهم من كلامه ووفق ظروفه الخاصة وهي طرف السمر الطويل، أن هذا الوكيل هو وكيل عنه في كل أموره.

والخلاصة: أن ما يفهم من الرواية وعنى وفق ظروف صدورها هو تلك الولاية العامة للفقهاء ولا تكون حينئذٍ حينية (الرواية عنهم عليهم السلام) حينية تقييدية بل حينية تعليلية.

ولا يضعف هذا، وجود الثواب الخاصين للإمام المهدي (عج) زمن الغيبة الصغرى، فيقال بأنه لا ولاية عامة لغيرهم.

إذ يبدو ومن خلال تتبع تاريخ تعامل الأئمة عليهم السلام مع شيعتهم أنهم قد مهّدوا للنياحة العامة للفقهاء منذ زمن العسكريين عليهم السلام وزمن الغيبة الصغرى، كي لا

تفاجيء صدمة الغيبة الكبرى شيعة أهل البيت مما قد يؤدي إلى ارتداد كبير وارتباك في أوساطهم.

الجواب على الإشكالات الأخرى :

ومن الإشكالات الأخرى التي ترد على هذا الحديث الشريف إشكال سندي بشأن (إسحاق بن يعقوب) فإن سند الحديث ينتهي إليه ولائذ من إثبات وثاقته ليتم السند بذلك.

لكننا بخصوص إثبات صحة صدور هذا التوقيع وأنه كان بخط الإمام (عج) ينبغي أخذ ظروف صدور الحديث بنظر الاعتبار.

ومدعى الراوي هو: أن التوقيع كان بخط الإمام (عج)، وي طرح هذا الادعاء على مثل الكليني رحمته الله من دون أن يتحسب احتمال مطابقة الكليني إياه لإراءة الخط مع عدم إمكان تزوير خطه على اتساعه وشيعته الموثوقين لمعرفتهم به، ووضوحه عندهم؛ لأنه خط تعاملوا معه هيئة العيبة الصغرى والكميني عاش أوائل الغيبة الكبرى في وقت يعرف كثير من الناس خط الإمام رحمته الله

والناقل هو الكليني رحمته الله، وهو ثقة لا يشك فيه ولا يمكن أن ينقل الحديث عن التوقيع الشريف قبل أن يتحقق من ذلك. خصوصاً مع قدسية خطه رحمته الله وقدسية التوقيع لدى الشيعة وقبيل وأهميته، وضرورة معرفة صحة صدوره آنذاك، وسهولة معرفة خطه (عج) عن غيره، وسهولة كشف صدق التوقيع وكذبه كذلك.

وهذه أمور كان يدركها ويدرك أهميتها لكليني رحمته الله ويقدر كاف.

الإشكال المشترك وأجوبته:

وهناك إشكال مشترك، يرد على هذه الرواية، وعلى غيرها من الروايات التي تثبت الولاية لفقهاء، وهو مسألة تعدد الفقهاء.

حيث يقال: مع تعدد الفقهاء المتصدين، وغالباً ما يكون الأمر كذلك، كيف يمكن افتراض تنصيبهم كلهم من قبل الإمام عليه السلام لولاية العامة من دون أن يكون ذلك مؤدياً إلى فساد الوضع العام وكيف يمكن تماسك هذا الوضع في مثل هذه الحالة؟

فهل يكون منصب الولاية ثابتاً لأحدهم؟ وهذا ترجيح بلا مرجح.
أم هل يكون المنصب لكلهم وفي عرض واحد؟ وهذا هو الذي يؤدي إلى التعارض والفساد.

والجواب الابتدائي على هذا الإشكال هو أن نقول: لو أن الفقهاء الذين استعدوا للتصدي كانوا متعددين، فإن تعددهم هذا لا يعني تعدد المتصدين بل تعدد من لهم أهلية التصدي، وحيث، قد يتصدي أحدهم ويكتفي بذلك، مع ثبوت الولاية لهم.

ومع افتراض أن الفقهاء المتصدين قد تعددوا، فإن أول ما نذكره وكبداية للجواب هو أن نتحول فهاً إلى مبدأ (شورى القيادة)^(١)، وتتم حينئذ تمشية

(١) ويكون ذلك بعد أن يرفض كل منهم الاتصاف وترك التصدي لغيره ليتحقق بذلك تصدي واحد منهم فقط بعد اتصاف غيره، وبعد أن يرفض الفقهاء المتصدرون أيضاً اختيار أحدهم بالقرعة ليكون هو ولي الأمر الفعلي.

الأمور وفق رأي الأكثرية.

وهذا باعتبار ثبوت القيادة لكل واحد منهم في عرض ثبوتها للآخر. وهناك من يحل الإشكال عن طريق لانتخاب الفقيه الذي حاز أكثرية الأصوات يكون هو الولي دون الآخرين، ولكن في حالة انقسام الأكثرية المصوّتة الى قسمين متساويين^(١) وثلاثة أقسام متساوية لفقيهين أو ثلاثة فقهاء فعندئذٍ ننتهي الى شوري الفقهاء.

ثم إننا نقول: إن لدينا دليلين من أدلة انصّ قد يترانى أنهما متعارضان ولا بد من الجمع بينهما بنص النظر عن أدلة الانتخاب وهما:

١- قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم...»^(٢).

٢- النص ص التي استعرضناها سابقاً والتي يظهر منها أن من يلي أمر المسلمين يجب أن يكون أفصلهم، من قبيل قوله عليه السلام:

«وما ولت أمة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سقلاً حتى يرجعوا الى ما تركوا»^(٣).

- وفي أصول الكافي عن الرضا عليه السلام: «... الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير...»^(٤).

(١) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سبق ذكره، ج ١ - ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٢ - ٤٨٤.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ١٠، الباب ٩، ص ١٤٣.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، باب فصل الإمام وصعته، ص ٢٠١.

وقلت سابقاً أن هذه الروايات على قسمين، قسم ورد في (الوالي) وقسم ورد في (الإمام) بمعنى المصطلح عند الشيعة
 وقلنا: حتى الروايات الواردة في المعصوم عليه السلام، فإنها وإن كانت كذلك إلا أنها
 كانت واردة أيضاً بصدد شجب ولاية خلفاء الجور، فتحمل - إذن - على قاعدة
 عرفية عقلانية وهي: من يلي أمور المسلمين يجب أن يكون أفضلهم.
 غاية ما في الأمر أنه في زمن المعصوم عليه السلام يكون هو ولي الأمر لتحقيق
 الأفضلية فيه دون غيره.

وعلى كل حال، فهل النصب العدمي الذي يستفاد من قوله عليه السلام: (... فإنهم
 حجتي عليكم ...) هو الصحيح أم انحصار الولاية بالأفضل وهو ما يستفاد من
 جملة من الروايات عنهم عليهم السلام هو الصحيح؟

إن الجمع بين الدليلين يمكن أن يتم لو قلنا بأن الإمام (عج) حينما قال:
 (فإنهم حجتي عليكم ...) لم يكن يقصد حصر قوله في فرص دولة إسلامية
 وإنما كان ينظر أيضاً إلى حالات عدم وجود دولة إسلامية صحيحة، كأمثال
 تدخّل الفقهاء في الأمور الموصّية والمجرّنة وعلى مستوى الأمور الحسبية التي
 درج الفقهاء التدخّل فيها وحيداً، وفي مثل هذه الحالات، لا توجد حالة
 تزاخم في إعمال الولاية لأكثر من فقيه، فكل فقيه يُعَمَل ولايته في دائرة حدود
 منطقتة وتامية فيقوم بأعمال لإرشاد ولنهي وتولي الأمور الحسبية ولا يصر -
 في مثل هذه الحالة - وجود الأفضل.

وأما في حالة إقامة الدولة الإسلامية، فإن من يلي الأمور يجب أن يكون

الأفضل بدلالة ما استظهرناه من جملة من الأحاديث كقوله عليه السلام: (ما ولت أمة أمرها رجلاً...) الحديث.

فتحصل، أن الإطلاق في قوله عليه السلام: (فإنهم حجتي عليكم...) قد خصصته مثل هذه الروايات التي يستظهر منها إرادة ولاية الأفضل على الناس في زمن قيام دولة الحق.

وبناءً على هذا، فإن الأفضل هو الذي تتعين قيادته للأمة، وذلك بناءً على اختيار الأمة له اختياراً كاشفاً لا اختياراً منحاً لولاية.

وبتم هذا الاختيار وفق مقياس الأفضلية المتعارف عليه في مثل هذه الحالات، ولا يمكن أن يكون الجسور هو وجوب إصابة الواقع في تعيين الأفضل وبصورة قاطعة وإلا لما صحَّ لاختيار لأن هذا الأمر غير ممكن إلا في حالات التعيين السماوية، كما في النص على الإمام المعصوم عليه السلام.

فالمفروض أن يكون العامل في تعيين الأفضل هو تعيين من يترأى بشكل عام من الفقهاء هو الأفضل.

وهذا معناه الرجوع إلى الأمة في تعيين الأفضل ومن لم تثق الأمة بأفضليته لا يمكنه أن يعرض نفسه بالقهر والغلبة عندها. وبهذا المعنى من الاختيار يكون الانتخاب ثابتاً للأمة.

فالانتخاب - إذن - كاشف عن الولاية لا خالق لها، إذ أنها ثابتة في الواقع، ولا يرجع إلى الأمة إلا في مقام تشخيص الولي الواقعي لها. وهذه الفكرة هي غير فكرة أن الولاية مصدرها ابتداءً هو الانتخاب، كما هو واضح. ومع هذا تبقى

مشكلة تعدد الفقهاء قائمة، وهذا الحل لا يحلها تماماً بل يضيق دائرة المشكلة ويحددها بالفقهاء الذين استطاعوا تحصيل ثقة الأمة بهم، في حالة تعددهم. ثم في هذه الدائرة الضيقة تصل النوبة إلى شوري القيادة مرة أخرى.

على أن شوري القيادة أيضاً لا تحل الإشكال نهائياً؛ لأن شوري القيادة لو كانت عملية فإنما تكون عملية بين عدد من الفقهاء الذين عرفنا بالانتخاب أن الأمة وضعت ثقتها فيهم، في حين أن هذا لا يعني بالمرّة أن من لم تنتخبه الأمة من الفقهاء فإنه غير موثوق به قطعاً فليست له الولاية.

والصحيح في الحل: أن دليل ولاية الفقيه بعد تقييد إطلاقه بكل ما افترض وروده من القيود في الأدلة الأخرى من الأصلية أو غيرها يدل على ضرورة رجوع الأمة في أمر ولايتها إلى فقيه ما على سبيل الإطلاق البدلي لا الشمولي، فإن مناسبات الحكم والموضوع تناسب في المقام الولاية البدلية لا الشمولية المنتهية إلى التعارض والتساقط، كما أن مناسبات الحكم والموضوع في (توضاً بالماء) تناسب البدلية إذ لا معنى للوضوء بكل المياه، والإطلاق البدلي يعني التخيير، والتخيير في الخطاب المتوجه إلى الفرد كما في (توضاً بالماء) معناه تخيير الفرد وفي الخطاب المتوجه إلى الأمة كما في الأمر بالرجوع إلى الفقهاء معناه تخيير الأمة، وتخيير الأمة كأمة، لا معنى له إلا الأخذ برأي الأكثرية بالانتخاب، إلا أن هذا لا يعني بمي ولاية أحدهم لو تصدى وحده للأمور قبل الانتخاب؛ لأن المفروض ثبوت الولاية قبل الانتخاب، وإنما الانتخاب أصبح علاجاً لمشكلة التشاخ.

الجمع بين المبنيين الثالث والرابع

لو أن أحداً رأى تمامية دليل كلا المبنيين الثالث والرابع أعني النص الدال على ولاية كل فقيه جامع للشرائط ابتداءً وأدلة الانتخاب فهنا يواجه مشكلة التعارض بين الدليلين.

فالنص يؤشر إلى أن كل الموثوق بهم من الفقهاء هم أولياء، ودليل الانتخاب يؤشر إلى أن أحدهم هو الولي دور غيره فكيف يتم الجمع بينهما؟.

الحل المقترح هو أن مبدأ النص قد جعل كل الفقهاء الموثوق بهم أولياء وفي عرض واحد وليس لأحدهم ولاية على الآخر. فالولي ولي الناس ما عدا الفقهاء، وأما الفقهاء فليست لأحدهم ولاية على الآخر، بل كلهم في عرض واحد.

أما الانتخاب، فإنه جعل دائرة الولاية لمفقيه التي تتولد به نتيجة انتخابه هي دائرة أوسع من دائرة ولاية النص.

فمن انتخب من الفقهاء من قبل الأمة يصبح ولياً حتى على غيره من الفقهاء. وإذا أصبح الفقيه الآخر مولى عليه فبره حق الولاية في حدود ما لا يتعارض مع ولاية الولي العام. وبالتالي تصبح وظيفته أن يسكت في دائرة ولاية ذلك الفقيه المنتخب ولا يعمل ولايته ضمنها.

وحتى لو اعتقد الفقيه غير المنتخب بأنه هو الأكفأ وهو الولي الراجد للشرائط دون ذلك المنتخب، فلا يحق له إعمال ولايته وفق هذه الرؤية والاعتقاد، لأن هذا الإعمال والتصدي لولاية يؤدي عملاً إلى فساد الأمور ولا

يكون إصلاحاً. ومن يقوم بمش هذا لعمل يسقطه عمله هذا عن العدالة، وأول شرط من شروط الولاية هو (العدالة)، فإذا سقطت انتفى شرط من شروط الولي، وبذلك ينتفي حق ذلك الفقيه في ولاية الأمة.

شورى القيادة بين مؤيديها ومعارضيه

بقي أمر لابد من الإشارة إليه، فيما يخص مبدأ شورى القيادة، فقد يتمسك ببعض الروايات الصادرة عن المعصوم عليه السلام والتي تؤكد على أن الولي القائد يجب أن يكون واحداً على الدور لا يعطل هذا الهدأ منها:

.. عن ابن أبي يعفور أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام : «هل يترك الأرض بغير إمام؟»
قال: لا، قلت: فيكون إمامان؟ قال: لا، إلا واحداً صامتاً^(١).

.. عن هشام بن سالم قال: قلت لصادق عليه السلام : «هل يكون إمامان في وقت واحد؟» قال: لا، إلا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه، والآخر ناطقاً إماماً لصاحبه، وأما أن يكون إمامين ناطقين في وقت واحد فلا^(٢).

.. عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال: لا يكون إمامان إلا واحداً صامتاً لا يتكلم، حتى يمضي الأول»^(٣).

.. في العلل عن الرضا عليه السلام : «فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد أو أكثر من ذلك؟ قيل: لعل: منها أن الواحد لا يختلف فعله

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٦.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٦.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٧.

وتدبيره، والآخر لا يتحقق فمبهما وتدبيرهما، وذلك إنا لم نجد اثنين إلا مختلفي
الهمم والإرادة، فإذا كانا اثنين ثم اختلف همتها وإرادتهما وتدبيرهما وكانا
كلاهما مفترضين الطاعة لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه فكان يكون
اختلاف الخلق والتشاجر والفساد، لم لا يكون أحد بطيعاً لأحدهما إلا وهو
عاصي للآخر فتعم المعصية أهل الأرض.

ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى طاعة والإيمان ويكونون إنما أتوا في ذلك
من قبل الصانع، الذي وضع لهم باب الاختلاف والتشاجر، إذ أسرههم باتباع
المختلفين^(١).

إلا أن الصحيح، هو أن هذه الروايات قد طرحت فكرة لا علاقة لها بشورى
القيادة)، بل هي تشجب (تعذر لقيادة)، وتعذر القيادة عبر شورى القيادة
فهذه الروايات تقول: لا يصح أن نعتمد على قادة متعددين وكل منهم يقود
وعلى انفراد، حتى ولو كانوا معصومين لأن العصمة تعصم عن الخطأ ولا تعني
عدم اختلاف هذا المعصوم عن ذلك في لدوق وكلهم على صواب.
فالروايات تشير إلى أن القيادة لا بد وأن تكون واحدة ولا يصح تعددها
الموجب لفساد أمر المجتمع واضطراب أموره.

وشورى القيادة^(٢) تحقق مسألة القيادة الواحدة إذ يشكل الفقهاء المنتخبون

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٥

(٢) إن تصور شورى القيادة بالنسبة للمعصومين عليهم السلام أمر مشكل، إذ مع الاعتقاد بعصمتهم وأن كل
منهم لا يخطئ، لا يكون هناك داع لشورى القيادة والمفروض أن يكون هناك إمام واحد فقط قائماً

فيما بينهم مجلساً للقيادة واحداً، وتكون نمشية الأمور حسب رأي الأكثرية.

حدود ولاية للفقير

ونبحث في هذه المسألة عن حدود ولاية الفقير والى أي حد تكون أوامر ولي الأمر نافذة؟ ونحصر الكلام في أمهات الأمور ونبحثها في مسائل أربع:

المسألة الأولى:

هل تشمل ولاية ولي الأمر موارد تقطع بخطته أم لا؟

وحواب ذلك، أن نفهم معنى الولاية في المرتكزات العرفية والعقلانية. إذ لدينا ولايات عرفية عديدة، من قبيل ولاية الأب على أبنه، ومعنى الولاية هنا هو أن يكون مقياس التشخيص هو رأي الولي لا رأي المولى عليه.

وحسب التعبير الأصولي فإن نواب (الولاية) غير باب (الحكم الظاهري والحكم الواقعي)، إذ أن الحكم الظاهري ينعد لو لم نعلم بخطته، وأما مع العلم بالخطأ فلا مجال للحكم الظاهري حينئذ.

وأما الولاية فليست حكماً ظاهرياً كي تقيد بعدم العلم بالخطأ، وإنما هي حكم واقعي، وعندئذ يصبح المقياس بمولى عليه هو رأي الولي حتى لو اعتقد المولى عليه بأن الولي قد أخطأ في تقديره للمصالح والمماسد، وغير هذا ليس بولاية بل إمارة وحكم ظاهري.

• وهذا تنحصر فكرة شوري القيادة بيد المصومين، وتلك الروايات يمكن حملها على خصوص الإمام المصوم ولذلك لم يفترض فيها شوري القيادة.

وإن شئتم قلتم: إن الخطأ في الحكم لا معنى له لأن حكم الحاكم واقع هو هذا الحكم وليس كاشفاً عن حكم الشريعة.

لأن المفروض هو أن الشريعة لم تأت بحكم في مورد حكم الحاكم ولو أتت الشريعة بحكم في هكذا مورد لما احتجنا حكمه، فحكمه يعني أن الشريعة قد فوّضت الأمر إليه.

فإن كانت الشريعة قد فوّضت أمر الحكم إليه، فحقيقة الأمر وواقع الحكم الذي يريده الله هو نعم حكم هذا الحكم، وإن أخطأ في تقديراته. وحينئذ لا معنى لافتراض الخطأ في حكم ولي الأمر وعليه يجب اتباعه، ومن هنا يتبين أن نفوذ حكم الحاكم لا يختص بمن لا يعلم خطأه بل يشمل كل واحد

نعم إذا افترضنا أن أخطاء الحاكم قد كثرت إلى الحد الذي أسقطه عن الكفاءة، فعندئذ، سيخرج هذا لحاكم عن كونه ولياً لفقدانه شرطاً من شروط الولاية وهو (الكفاءة).

المسألة الثانية :

تتعلق بتحديد نسبة الفقهاء، بعضهم لبعض، بمعنى أنه لو حكم ولي الأمر بحكم، فهل يجوز لعقيه آخر أن يخالعه أو ينقض حكمه؟ وجواب ذلك يتم بطريقتين هما:

الأول: هو القبول بمبدأ الانتخاب، فقبل ما دام الناس قد انتخبوا هذا الفقيه دون غيره من الفقهاء وقد تمت البيعة بالولاية له، فقد أصبح ولياً على الكل بما فيهم الفقهاء الآخرون، وإن كان هؤلاء الفقهاء قبل ذلك في عرض واحد مع هذا

الفقيه المنتخب. ومن ثم لا يجوز للفقيه الآخر غير المنتخبين مخالفة أوامر ولي الأمر المعين.

الثاني: أننا حتى لو قبلنا بالنصب العدم، وأن الفقهاء كلهم قد نصبوا من قبل الإمام عليه السلام نصباً عاماً للنيابة عنه عليه السلام فإن حل المشكلة يتم عن طريق المقايسة بين مصلحة مخالفة أمر ولي الأمر بأمر آخر لعقبة آخر، وبين مفسدة شق عصا المسلمين.

فلو أمر الولي المنتخب^(١) بأمر فاستوقع أن الناس سوف تستجيب له وتطيع أمره باعتبار ما وضعته فيه من ثقة، ولو خالفه الفقيه الآخر الذي لم يحصل على ثقة الناس أو حصل على ثقة جماعة قليلة من الأمة، فإن ذلك سوف يؤدي إلى شق عصا المسلمين.

والعقبة أعرف من غيره بأن مفسدة شق عصا المسلمين أعظم من مصلحة مخالفة أمر الولي بأمر آخر وإن رأى أنه مصيب في مخالفته إيّاه.

ولو كان الفقيه الآخر - غير المنتخب - يرى نفسه ولياً على الأمة حقاً لما فعل هذا، لأن أول مهام ولي الأمر هو حفظ مصلحة لمولاه عليه، وقد خالف هذه المصلحة بعمله هذا - كما هو واضح -.

(١) قد تمّ التمييز بين معنى الانتخاب عن المهيئات ومعنى الانتخاب على وفق المبنى الرابع في ما سبق.

المسألة الثالثة :

هي مسألة متعلّقة بمعنى قول الإمام الخميني (ع) (أن الحكم الولائي يتقدّم حتى على الأحكام الأوليّة).

فلا يختصّ حكم الولي بالأحكام شريّة ودائرة المباحات بل يتعدّها ويتقدّم حتى على الأحكام الإلزاميّة الأزيّة.

ولتوضيح معنى قوله (ع)، نقول: إن لولي الذي تمت ولايته شرعاً يتدخل بالمباحات بلا إشكال، فيمكنه إلزام الأئمة بفعل المباح أو بتركه ولحق ما يراه من مصلحة.

فمثلاً، بإمكانه أن يحدّد سعر متاع معيّن ويلزم مالكه ببيعه بذلك السعر بعد أن كان مباحاً للمالك أن يبيعه بأيّ سعر يراه، وأن هذا النوع من الإلزام لا يعارض ولا يزاحم الأحكام الأوليّة بالمرّة.

ولكن هنا يبقى مورد لإشكاليّين لا بدّ من الإجابة عليهما هما.

الأوّل، قد يقال بأنّ مثل هذا التحديد للأسعار - في المثال السابق - تصرف في أموال الناس، وقد يتمّ بدون رضاهم وذلك في حالة رفضهم لهذا التحديد (والناس مستطون على أموالهم) - كما هو ثابت - فيكون هذا العمل عملاً حراماً، والولاية لا نستطيع أن تحلّل الحرام لأنّ (حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة). ومش هذا ما لو أجبرت الدولة مالك بيت على تهديم بيته من أجل شقّ طريق عامّ خلاله وهو رافض لذلك، وما شابه ذلك من الموارء الأخرى. فكيف يمكن أن تصبح

مثل هذه الأمور أموراً صحيحة من الناحية الشرعية، وهل إن ولاية الفقيه فوق ولاية الله فيحلل نفقيه ما حرّم الله؟

إن جواب هذا هو أن عمل نفقيه في مثل هذه الموارد وبالتحليل الفقهي ينحلّ إلى عممين وإن كان ظاهراً قد قام بعمل واحد من قبيل إجبار صاحب البيت على التخلي عن بيته أو صاحب المال على بيع ماله. فهو مثلاً قد أمر صاحب بيت على التخلي عن بيته وبيعه من الدولة لكي يفتح طريق من حلاله، وهذا أمر جائز لأي أمر البيع - لأنه أمر بالمباح، إذ أن بيع بيت أمر جائز بصاحبه.

وإذا أمر ولي الأمر صاحب بيت ببيع بيته فإن صاحب البيت يكون ملزماً بهذا الأمر وينقلب الحلال حيثاً إلى واجب بعد أمر الولي به. ولا يمكن إنكار هذا الحقّ للولي مطلقاً، إذ بإنكاره لا يبقى أي معنى لولاية الولي. ويعدنّذ. فلو بيع لمالك بيته فقد امتثل حكم الحاكم، ولو رفض وخالف وعصى، لأمر الواجب الموجّه إليه فإنه يكون قد ارتكب حراماً. وحيث يأتى بعمل انساني من عمل ولي الأمر وهو إجبار المولى عليه على ترك نحرّام، والإجبار على ترك المحرّمات وفعل الواجبات من جملة أعمال الولي. فيجبر المولى عليه - حيثنّذ - على ترك بيته والخروج عنه، ولا يكون هذا الإجبار عملاً محرّماً بالمرّة.

الثاني، ويبقى إشكال آخر في موارد (تحرّيم الواجبات) كخلق باب الحجّ

مثلاً، فإن الحج واجب مع توفر شروطه وغلق بابه على المستطيع معناه تحريم الواجب، فهل يجوز للولي أن يحرم الواجب؟ وجواب هذا هو: إن الولي كما يتصرف في دائرة المباحات فيلزم بالفعل أو بالترك حينما يرى مصلحة في ذلك، كذلك له أن يُعول فهمه ورأيه في تشخيص التراحمات بين الواجبات والمحرمات. فمثلاً، لو دار الأمر بين إنقاذ امرأة مسلمة عارية من العرق وهو أمر واجب وبين أن تمس يد المفق بدها - وهو أجنبي عنها - وهذا عمل محرم، لقدّم هنا وجوب إنقاذها على حرمة مسّ بدنها لأنه الأهم. ومثله ما لو دار الأمر بين واجبين، كإقامة صلاة ضاق وقتها وإنقاذ غريق على وشك الموت لقدّم إنقاذ الغريق وإن أدّى ذلك إلى فوت الصلاة لأنه الأهم.

وعلى العموم، فإن موارد وقوع هذه التراحمات على نوعين: الأول، موارد فردية، وللغرد فيها دور تشخيص وقوع التراحم ودور تشخيص الأهم من المهم، كما في مثال المصلّي الذي تزامن وقت صلاته مع وجود غريق بجانبه على وشك الموت. فله أن يشخص وقوع التراحم بين إقامة الصلاة وإنقاذ الغريق، وله أن يقرّر - ولو عن طريق التقليد - أهمية تقديم إنقاذ الغريق على إقامة الصلاة.

الثاني، موارد اجتماعية، وللفقيه الولي وحده دور تشخيص وقوع التراحم ودور تشخيص الأهم من المهم وتحديد الأولويات، ولو ترك الأمر

لأفراد المجتمع عامة لاختفت آراء ولعمت الفوضى والاضطراب
ولفسدت أمور المجتمع.

فللفقيه الولي، إذن، دور تشخيص تراحم ودور التقدير، وأمره نافذ حتى
مع العلم والقطع بحطئه - كما قلنا سابقاً - .

وهذا هو معنى قول الإمام الخميني (ع) (أن حكم الفقيه يحكم حتى على
الأحكام الأوليّة) وليس مقصوده (ع) أن يعقب الحق مثلاً في إسقاط أصل الصلاة
أو الصوم أو الحج عن الناس، بل له حق تشخيص التراحمات بين الأحكام
الأوليّة في القضايا الاجتماعية عند وقوعها، ومن ثم له حق تشخيص الأولويات
منها وتقديمها على غيرها.

المسألة الرابعة :

تتعلق موارد أعمال الولاية من قبل ولي. وهذه الموارد على أقسام:

أولاً، موارد النقص الفردي،

من قبيل الولاية على القصر والأيتام والمجور عليهم، ومب شا بههم من
الذين لا ولي لهم. فهذه الموارد، والتي هي من موارد النقص الفرديّة يملؤها
ولي الأمر بإعمال ولايته فيها، ولا يشترط حيثيّة مباشرته إليها بنفسه بل يكفي
في ذلك أن يعيّن نائباً أو وكيلاً له في إنجازها.

ثانياً، موارد مالكيّة العنوان:

كعنوان الفقير مثلاً. فالزكاة ملك للفقير، والعنوان لا يمكن أن يتصرف في

هذا المال. وصاحب العنوان - وهم الفقراء - في هذا المثال ليس لهم حق التصرف؛ لأنهم لا يملكون المال إلا بعد توزيع عليهم، فنصل التوبة عندئذ إلى الولي، فهو الذي له حق التصرف في الركة ووضعها في محلها. ومن هذه العناوين أيضاً عناوين الجهات لمعنوية من قبل منصب (الولاية) أو (السلطة).

وهذا المنصب، يملك أموالاً كالأنف، والمصوب - كمنصب - لا يعقل أن يتمكن من التصرف، فالذي يتصدى عملاً لهذا الحق هو الولي على هذا المنصب وهو شخص الإمام أو الولي الفقيه. ومن هذه العناوين أيضاً العناوين المادية من قبل عنوان (الأوقاف) كوقف المساجد وما شابه ذلك.

فالمسجد أموال ولا يستطيع هو التصرف فيها، فإن عيّن في صيغة وقف المسجد متولّ لها فهو، وإلا فالولاية لولي الأمر

ثالثاً: موارد القصور الاجتماعي،

فقد يتألف المجتمع من أفراد كلهم حكماء وعلماء - فرضاً - ومع ذلك تبقى للمجتمع خصائصه ومميزاته التي تغيّره عن الفرد ولا بد أن يتبلى بنواقص شتى أم أئتنا وهي:

١ - أن تشخيص المفساد والمصالح الاجتماعية يتوقف على كسب معلومات عن الوضع انقائم، وهذه المعلومات لا تجتمع في المجتمع كمجتمع ما لم يكن للمجتمع مركز تنجّم فيه المعلومات، وهذا المركز

هو الذي يستطيع بعد ذلك تشخيص انمصالح والمفاسد، وهو القيادة.
 فمثلاً مسألة الحرب - التي وقعت - بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية وبين
 النظام العراقي العثي الكافر من الذي يشخص استمرارها أو توقفها؟ لاشك أن
 المجتمع - كمجتمع - يعجز عن تشخيص ذلك، ولكن ولي الأمر هو الذي
 يستطيع تشخيص ذلك.

إن الشريعة الإسلامية لم ترشح وصعاً من مثل الحرب أو السلم على الآخر
 إلا وفق الظروف والملابسات التي تتوفر وقت اتخاذ القرار. وإن استقرار حياة
 الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام يشي لنا أنه قد صدر منهم كلا الأمرين، الحرب
 والسلم، فإذا لم يمكن أن نقول بأن الحرب أو السلم قد صدر من المعصوم عليه السلام
 ولم يصدر الأمر الآخر فأسأله مثلاً. وعلى ذلك، فإن مسألة اتخاذ القرار بهذا
 الشأن متوقفة على جميع معلومات كثيرة، كأوضاع المنطقة بصورة عامة،
 ووضع قوى الاستكبار فيها وقوة العدو، وقوة الجمهورية الإسلامية، والقدرة
 على الاستمرار لدى العدو ولدينا، والإمكانيات لبشرية والمادية لديه ولدينا ...
 إلخ. فهل بالإمكان تجميع مثل هذه المعلومات في ذهن كل فرد من أفراد
 المجتمع. ومن ثم هل سيتفق أفراد المجتمع أم سوف يختلفون؟ وهل يكون
 لأحد تشخيص الوضع كاملاً ثم التصميم على ما تمليه مجموعة الأوضاع غير
 ولي الأمر؟ طبعاً الجواب بالنفي.

وعلى هذا فإن استنتاج الرأي الأصح للأمة لا يتم إلا من خلال وجود ممثل
 للمجتمع تتجمع عنده هذه المعلومات ومن ثم يمارس هو عملية دراسة واتخاذ

القرار المناسب وذلك هو ولي أمر المجتمع، وهو الذي يملأ هذا النقص الاجتماعي.

٢- نقص وحدة الرأي:

فإن الأعمال الاجتماعية بحاجة إلى رأي موحد وإلا لم يمكن تمثيتها وبشكل سليم. والمجتمع كمجتمع لو لم يعط أمره بيد ولي يقوده لما أمكن توحيد الرأي فيه. وهذا النقص، يملؤه الولي الفقيه بما يصدره من أوامر وآراء بعد دراستها وتبيين المصالح والمفاسد فيها.

٣- تقديم المصلحة الاجتماعية على المصلحة الفردية:

إذ أن المصالح الاجتماعية كثيراً ما تتعارض مع المصالح الفردية والنراحم واقع قهراً بينهما. ولو كنا نحن والمقاييس الأوتية بين الفرد حرّ في اختياره، ولا داعي له لتضحيتة بمصالحه الفردية في سبيل المصالح الاجتماعية ولا إلزام عليه في ذلك.

ولا يحل هذا النزاحم إلا بإصدار أمر تجب إطاعته شرعاً ويلزم به المولى عليه، ولا يكون هذا إلا من خلال ولي الأمر الشرعي.

رابعاً، موارد المرافعات والتقصاء وإقامة الحدود،

إن تقسيم القوى في الدولة إلى قوة قضائية وقوة مشرعة وقوة منفذة تقسيم لا وجود له بحد ذاته في الإسلام. إذ عندنا قوة واحدة هي الإسلام هي قوة الولاية وعندنا الإمام معصوماً كان أو من يورث عنه، بيده كل هذه الأمور. ولكن قد يرى ولي الأمر أن من المصلحة في مقام التطبيق توزيع هذه

القوى، ليوثرَ عليها كما هو حاصل في الجمهورية الإسلامية في إيران فعلاً.
فالقضاء لا يجوز إلا للنبي أو وصي النبي أو من ينوب عنه. وما الخطابات
الواردة في ذلك وفي مجالات إقامة الحدود، كخطابات الأمر بجلد الزاني، أو
قطع يد السارق وما شابه ذلك، إلا خطابات موجهة إلى المجتمع كمجتمع لا
كأفراد أي ليست هي من قبيل خطابات الأمر بالصلاة والصوم مثلاً، وهذه
الخطابات - أي الموجهة إلى المجتمع كمجتمع - خطابات وأوامر منتهية إلى ولي
الأمر وعلى المجتمع تنفيذها من خلاله، لا أن يقوم بها كل فرد بمفرده.

خامساً، تنفيذ الأحكام والنظم بطريق القوة والعلة،

إذ على من بيده رمام لأمر إلزام القاضي على إقامة الواجبات وترك
المحرمات بالقوة، فيلزم تارك الصلاة وشارب الخمر وما شابه ذلك على إقامة
الواجبات وترك المحرمات، وعليه أيضاً تنفيذ الحدود والتعزيرات وما إلى ذلك
نفسه أو بتعيين القاضي المنفذ لهذه لأمر أو ذي أسلوب آخر



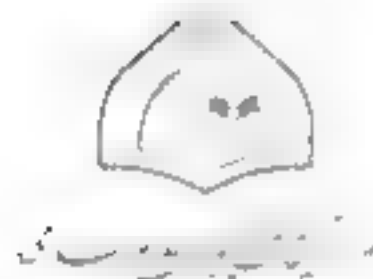
الفصل الثالث



الإشكالات على

العمل المرجعي





الإشكالات على العمل المرجعي

بعد

أن انتهينا من بحث المصيص السابقة، يصل المقام بنا الى الاعتراضات والإشكالات الموجهة ضد العمل المرجعي والتي تتمحور حول الدعوة الى الانتماء من العمل المرجعي الى العمل الحزبي، أو الدعوة الى تأسيس العمل المرجعي ذاته على أسس العمل الحزبي.

إن أهم الإشكالات التي تطرح على عمل المرجعي هي:
أولاً، أن المرجع فرد ويموت ويموت معه باعتباره عملاً فردياً، ولا بد للمرجع التالي من أن يؤسس وينمي من جديد.

وأمّا في العمل الحزبي، فإن الأمر ليس كذلك باعتباره عملاً جماعياً، لا ينتهي بموت هذا الفرد من القيادة، أو ذك، بل يبقى الخط مستمرًا دائمًا، أن المرجع ومهما كان عظيمًا وسريعًا بخطأ وتكثر أخطاؤه لعدم عصمته. بخلاف العمل الجماعي، فإن لجماعة يعضد بعضهم بعضاً وتقل أخطاؤهم واشتباهااتهم. وهذا يرجع العمل الحزبي على العمل المرجعي.

ثالثاً: أنَّ المرجعية أو ولاية الفقيه نوع من الديكتاتورية التي ألّبت لباس الدين والقداسة!

الجواب عن التشبهة الأولى

أمّا التشبهة الأولى وهي القول بأنَّ عيب العمل المرجعي هو كونه عملاً فردياً ينهار ويفنى موت المرجع ولأنّ للآتي لاستناف من حديد، فإنّه قد يجاب عن ذلك ابتداءً ولأوّل وهلة بأنّ المرجع حين موته تبقى جهوده محفوظة ليتسلّمها المرجع اللاحق الذي يأتي بعده.

فالسيد الروجردي رحمه الله تسلّم المرجعية بعد السيد أبي الحسن رحمه الله وتسلّم مع المرجعية مشاريع السيد الاصمعي رحمه الله في سبيل نوعية وهداية المجتمع، ولم تكن هذه الأعمال والمشاريع بموته رحمه الله.

لعل صاحب الشبهة كان يظنّ أنّ حدى نكتتين عدما وقع في هذا الاشتباه وهما:

أولاً: كان يرى أنّ المرجعية المسيطرة كانت تفتت إلى مرجعيات صغيرة متعدّدة عند موت المرجع المسيطر، فمثلاً حين مات السيد البروجردي رحمه الله تفتت المرجعية بعده إلى عدّة مرجعيات في النجف الأشرف وقم المقدّسة.

لعل صاحب هذا الرأي أراد لقول بأنّ القوة العظيمة للمرجعية المسيطرة تتبعثر وتنتهي إلى عدّة قوى صغيرة بعد موت المرجع المسيطر، وأنّ توحيد القوى ووحدة المرجعية أمر فيه مصلحة عظيمة، وهذه المصلحة لم تكن تحفظ

على الدوام بل كانت تضيع.

وعلى هذا يجب الانتقال الى منهج آخر يسجو من هذه المشكلة، مشكلة تفتت القوى وتبعثرها.

ثانياً، ولعلها كانت مسألة الخشية من تنكاس المرجعية بعد موت المرجع المسيطر من مرجعية صالحة الى مرجعية غير صالحة.

وذلك على أساس ما كتبه السيد الشهيد عليه السلام من انقسام المرجعية الى مرجعية صالحة ومرجعية غير صالحة. ولا نقصد بهما المرجع العادل والمرجع الفاسق. وإنما المقصود أن المرجعية تكون على نمطين هما:

١- مرجعية تنسّى الخط الإسلامي بالمعنى الذي يتضمن أمرين:

الأول، أنه يرى الإسلام كافلاً ومديراً لكل مجالات الحياة، ولا يراه مقتصرأ على المجال العبادي الفردي بحسب

الثاني، أمر نابع من لأول في واقع وهو الإيمان بإقامة الحكومة الإسلامية. إذ هناك من يقول بأن إقامة الحكومة الإسلامية هي من شؤون الإمام الحجة (عج) والإسلام بحير ما دام الناس يصلّون ويصومون....

والمرجعية الصالحة هي تلك المرجعية التي تتبنّى نشر الإسلام الشامل لكل نواحي الحياة والتي تؤمن بحاجة الإسلام الى حكومة وقوة والمؤمنة بتمكّن أتباعه من تطبيقه على أرض الواقع.

٢- المرجعية غير الصالحة وهي التي لا تتبنّى هدين الهدافين ولا تعني عدم صلاح المرجع بلحافظ الفسق.

وحيتنئذ لعل صاحب الشبهة أراد القول بأن القيادة المرجعية ولأنها قيادة فردية سوف تبطل بعيب احتمال الانكسار والتحول من المرجعية الصالحة الى المرجعية غير الصالحة بعد موت المرجع لأول.

وبذلك سيكون العمل المرجعي عملاً إصلاحيًا بحثاً، ولا يمكن أن يكون عملاً جذرياً يعبر وضع الأمة، إذ إن عمده ينتهي بموته ولا بد من البدء من جديد مع مجيء المرجع الجديد الآخر.

وعلى هذا فإثنا يجب أن ننتقل الى سوع آخر من العمل، وهو العمل القائم على (التنظيم الحزبي) أو أن يؤسس العمل المرجعي على أساس التنظيم الحزبي.

ونحن نريد هنا أن نرى هل أن العمل المرجعي إنما تكون له القيمة التغييرية إذا رجع أو آل الى العمل الحزبي بمعناه المعروف الآن - لا كل تكتل أو تنظيم -، أو أن العمل المرجعي ذا القيمة لتغييرية عمل قائم بذاته غير تابع للعمل الحزبي، في معرض الإجابة على هذه الشبهة نستعرض مسألتين:

الأولى: أننا يجب أن ملتفت الى جانب شرعية في الأعمال قبل أن نلنفت الى أن هذا العمل سوف ينجح أو لا ينجح؟

فليس من الصحيح حساب النجاح مستقلاً عن حساب الشرعية. والشرعية في قيادة الأعمال تنشأ من مسألة (الولاية) وقد ثبت لدينا أن هذه (الولاية) قد أعطيت للفقيه الجامع للشرع زمن لغية ولم تعط بيد (الأحزاب). والحزب الذي يعتقد بهذا الأمر اعتقاداً حقيقياً وواقعياً لا اعتقاداً نظرياً، وعلى

مستوى الشعارات لا إشكال عليه.

إن كلامنا هذا لا يشمل الأحزاب والتكتلات ذات المنهج الإصلاحى، بل يشمل التكتلات والأحزاب التي تريد أن تقود العالم وتريد أن تلي أمور المسلمين.

الثانية، يجب أن نميز بين فكرة المرجعية كفكرة وبين الواقع المعاش وخاصة قبل إقامة الدولة الإسلامية المباركة.

فإن الواقع المعاش بالنسبة لبعض المرجعيات مبتلى بهذا النقص المذكور وهو (فردانية المرجع) و (انهيار عمله) بموته، وذلك لأحد الأمرين الماضيين: تعنت المرجعية الكبيرة إلى مرجعيات صغيرة، وخطر انتكاس المرجعية الصالحة إلى غير الصالحة. وكلا هذين الخطرين ينشآن من كون العمل المرجعي عملاً فردياً.

وقد طرح أستاذنا الشهيد الصدر رحمته أطروحة المرجعية الصالحة والموضوعية، كحل لهذه المشكلة. وافترض رحمته أن هناك جهازاً مطمأ ولكنه ليس كالأحزاب بشكلها الهرمي المعروف، وهذا الجهاز يتألف من كل الأجهزة العملية التي يحتاجها المرجع، ومن وكالاته في المناطق، وهؤلاء مكلفون برصد المرجع بالمعلومات والأفكار والنصوات وغير ذلك مما يحتاجه المرجع في عمله، ويكون المرجع نفسه على رأس هذا الجهاز، وقد سقى السيد الشهيد الصدر رحمته هذا الجهاز كجهاز (بالمرجعية موضوعية).

وحينئذٍ، - وكما يتصور السيد الشهيد - فإن موت المرجع سوف لا يفتت

عمله ولا ينهيه ولن يبدأ المرجع الجديد العمل من جديد ومن نقطة الصفر. وباعتبار ثقة الأمة التي كسبها هذا الجهاز ضمن مرجعية ذلك المرجع الصالح، ستكون له - أي للجهاز - اليد الطولى في تعيين المرجع الجديد، وسيحول هذا الجهاز دون تعيين مرجع غير صالح بالمعنى الذي قلناه للصالح وعدمه - وذلك بتوجيه الأنظار إلى مرجع صالح يقوم محل المرجع الراحل. وأود أن ألفت النظر هنا إلى مآلئس متعلقتين يبحث السيد الشهيد رحمه الله اشتبه بهما البعض وهما:

الأولى: الخلط بين فكرة ما سماه الأستاذ السيد الشهيد الصدر رحمه الله بالمرجعية الموضوعية وما سماه بالمرجعية الصالحة. فهناك بحثان متمايزان في بحث واحد حول المرجعية الصالحة: وهي المرجعية التي تتبني الأهداف الحميدة التي أشار إليها أستاذنا في مستهل حديثه. والمرجعية الموضوعية: وهي المرجعية التي تتبني جهاراً بالمستوى الذي تحدثنا عنه مختصراً^(١)

وعلى هذا فليس كل مرجعية غير موضوعية غير صالحة كما يتصور البعض، إذ قد ترتأي المرجعية الصالحة لعمل بغير ذلك الأسلوب الذي طرحه السيد الشهيد رحمه الله في (المرجعية الموضوعية)، أو قد تريد ذلك الشكل من العمل ولكن الظروف قد لا تناسبه.

(١) تفصيل ذلك في مقدمة كتاب مباحث الأصول، الجزء الأول من القسم الثاني، لباحة السيد الحائري (دام ظله).

فالموضوعية والذاتية أي الفردية، عبارة عن أسلوب العمل، والصلاح وعدم الصلاح، عبارة عن مضمون وأهداف العمل.

الثانية: أن الولاية الشرعية لا تكون بيد هذا لجهاز الذي تحدث عنه أستاذنا السيد الشهيد (عليه السلام) أي جهاز (مرجعية الموضوعية) وإنما الولاية الشرعية بيد الفقيه.

فقد تخيل البعض أن معنى (المرجعية الموضوعية) التي شرحها السيد الشهيد (عليه السلام) هو أن الولاية الشرعية تقع بيد هذا الجهاز، وهذا خطأ فقهياً، إذ أن هذا الجهاز ليس فقيهاً ومن أثبتنا الولاية للفقيه لا لغيره في بحوث سابقة، إلا إذا كان كلهم (أفراد جهاز المرجعية الموضوعية) فقهاء، إذ قد يتشكل منهم حيث لا ما اسماه (بشورى الفقهاء).

والقيادة إذن بيد الفقيه، وقد يرى الفقيه أن النص ضمن هذا الجهاز الجماعي ضامن لمصلحة المجتمع العامة فيعمل به

ولكنه - أي الفقيه - لو رأى وفي اللحظات الحاسمة أن القرار الجماعي - وإن كان نتاج هذا الجهاز الجماعي - سوف ينتهي إلى أخطاء وأخطار، فإن حق الولاية الثابت له يمكنه من إصدار القرار وكما يراه هو وبقطع النظر عن أي شيء آخر.

وهذه المسألة قد جلاها ووضّحها السيد الشهيد (عليه السلام) في بحثه ذلك بقوله (عليه السلام): وهكذا يظهر أن الفرق بين المرجعية الذاتية والمرجعية الموضوعية ليس في تعيين شخص المرجع الشرعي بواقعي، فإن شخص المرجع دائماً هو

نائب الإمام، ونائب الإمام هو لمجتهد لمطلق العدل الأعلّم الخبير بمتطلبات النيابة. وهذا يعني أنّ المرجعية من حيث مركز النيابة للإمام ذاتية، وإثما الفرق بين المرجعيين في أسلوب الممارسة^(١).

صحيح أنّ القرار في المرجعية الفردية يكون بيد المرجع الفرد لا غيره. وأما في المرجعية الموضوعية فإنّ لجهاز المرجع أن يقرّر ولكن هذا لا يعني إعطاء الولاية بيد الجهاز لأنّ هذا - كما قلنا - فيه خطأ فقهياً إذ الولاية بيد الفقيه حسب ما قرّره سابقاً وهذا الجهاز - إن لم يكن كل أعصائه من الفقهاء - ليس بفقيه وليس له حقّ الولاية. وحسبنا، حتّى لو أعطى هذا الجهاز حقّ إعطاء القرار فإنّ القول الفصل «حقّ الفيتوى» يبقى بيد الفقيه، إن شاء أمضى قرار جهازه وإن شاء بدّله إلى وفق ما يراه من المصلحة العامة.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ صدور القرار من خلال جهاز المرجع يجعل هذا الجهاز أكثر فعالية ويشعره برابطة أكبر وأقرب بينه وبين ما كلف به من أعمال، ويدفعه بصورة أشدّ نحو إنجاز المهام الملقاة على عاتقه ونحو العمل بما قرّره، بخلاف ما لو صدر القرار عن شخص المرجع الفرد ويشكل فرديّ. ومع هذا فإنّ القرار إذا كان صادراً عن شخص المرجع الفرد فإنّه قد يؤثّر في:

أولاً، سرعة التصميم وصدور القرارات، وبها في حالة صدورها عن المرجع الفرد تكون أكثر سرعة وحزماً بخلاف ما لو كانت صادرة عن جهازه.

ثانياً، وقد يؤثّر ذلك أحبباً على برهة القرار وكونه في حالة صدوره عن شخص المرجع أكثر نراهة أو وعياً عمّا إذا صدر عن الجهاز، وذلك

(١) السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول الجزء الأول من القسم الثاني، ص ٩٦ - ٩٧.

بلحاظ أن التزاوة المتصورة في شخص المرجع أو وعيه قد لا تساويها أو تشابهها تزاوة جهازه كجهاز.

ويتحصّل من هذا، أن العنصر الذي يحلّ ثلث المشكلتين اللتين طرحتا في صدر البحث هما مشكلة تفتت عمل المرجع بعد موته باعتباره عمل فرد، ومشكلة الخوف من تحوّل المرجعية الصالحة إلى غير صالحة عبارة عن موضوعيّة المرجعية الصالحة.

ويحلّ محلّ الموضوعيّة بالشكل الذي شرحه أستاذنا في حلّ هاتين المشكلتين ما تمّ في إيران من تشكيل (مجلس للخبراء).

الجواب عن التسهية الثانية

وهي ما يذكر من أن المرجع فرد والفرد تكثّر أخطاؤه، فلماذا لنا من الركون إلى عمل آخر غير مرديّ كي لا تكثّر الأخطاء في القيادة.

إنّ هذا الكلام كان مذكوراً في أوائل أيام الحركة الإسلاميّة في العراق، ولكنّه لم يكن مذكوراً بهذا الشكل لمشوّه حديثاً، وإنّما كان بشكل آخر، فلم يكن يقال: إنّ القيادة يجب أن تكون جماعيّة حتماً، بل كان يقال: إنّ القيادة قد تكون جماعيّة وقد تكون فرديّة. إلّا أن القيادة الفرديّة يجب أن تستفيد من مشورة أصحاب الاختصاصات كي لا تقع في أخطاء. ولكنّه - ومع الأسف - فإنّ المطالب أحياناً تتغيّر وتبدّل وتندهور إلى أن تشوّه الأمور!

وعلى كلّ حال، فإنّ هذا العيب الذي يذكر وهو أن المرجع فرد والفرد غير المعصوم يخطأ وتكثر أخطاؤه، هذا لعيب قد التفتت إليه الشريعة الإسلاميّة

وبيّنت علاجه.

ففي القرآن الكريم خاطب الله تبارك وتعالى نبيه محمداً ﷺ خطاباً فيه علاج لهذا العيب وطالبه بتطبيقه والالتزام به وإن كان معصوماً لا يحتاج إليه وذلك لكي يبقى دستوراً للمسلمين، ويسحظه القادة الآخرون غير المعصومين، وتترى الأمة عليه أيضاً.

وهذا العلاج هو في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١) إذ قرّر بذلك مبدأ الشورى في الإسلام. ولا يعني هذا، أن نرأي سيكون رأي الأكثرية لا رأي القائد ولذا أردف سبحانه وتعالى قائلاً: ﴿فَإِذَا هَمَزْتُمْ فَأَنْتُمْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٢).

فالرأي إذن رأي النبي ورأي القائد لا رأي الشورى والأكثرية.

وعلى هذا، فعلى القائد أن يستشير أصحاب الاختصاصات في كل مورد، للاستفادة من اختصاصاتهم وآرائهم ولكن يبقى الرأي الأخير له على ما يبدو من هذه الآية المباركة.

فالعلاج الذي طرحه الكتاب والسنة، لم يكن بمعنى القيادة لشورى وأن القيادة جماعية بل كان عبارة عن ضرورة لاهتمام بالمشورة والاستفادة من آراء الآخرين. وإن - كما - لا ندعي أن القيادة لابد وأن تكون وعلى الدوام فردية، بل يمكن أن تكون جماعية أيضاً ولكن غاية ما في الأمر أنها لو كانت جماعية لوجب أن يكون كل أعضائها من (الفقهاء) أيضاً وهو ما يستلزم اليوم (شورى

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

القيادة) ولا نخرج حينئذٍ عن أصل المدعى وهو (ولاية الفقيه).
وأما لو ركبت القيادة الجماعية من لقيه وغيره لخرجت عن مبدأ (ولاية
الفقيه) قطعاً، لأن المركب من الفقيه ومن غيره الفقيه، ليس بفقيه.

الجواب عن التشبهة الثالثة

حيث يقال: أن الإيمان بالمرجعية أو بمبدأ ولاية الفقيه يعني نوعاً من الإيمان
بالدكتاتورية؟ حيث تجعل كل الأمور على وفق هذا المبدأ بيد الفقيه، يأمر بما
يشاء وينهى عما يشاء ولا تترك للأمة أية حرية ولا يعتنى برأيها في الحكم،
فتحكم الأفواه، وتحبس النفوس التي في الصدور.

هذه دكتاتورية ألسنت بلباس الدين وثوب السماء بحجة أن الله هو الذي
أراد المرجع أو الولي الفقيه

للجواب عن هذا الإشكال نقول: هناك عدة نقاط ينبغي الالتفات إليها وهي:
أولاً، ينبغي الالتفات إلى العارق الأسس بين الدكتاتوريات في العالم وبين
مبدأ ولاية الفقيه الذي يقول به الشيعة في زمن العيبة.

فالبلاد التي يحكمها فرد أو فئة ديكتاتوريةً وبالجبر والقهر والغلبة تكون
نظمها وأسسها التي تطبق - إن كانت تطبق - هي نظم وقوانين من وضع ذلك
الدكتاتور فرداً كان أو فئة.

أما الإسلام الذي حكم بولاية النبي ﷺ، ثم بولاية الأئمة عليهم السلام ومن كنت
مولاه فهذا علي مولاه، ثم بولاية الفقيه وأت الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة
حديثنا، ووفق الأدلة الأخرى المبحوثة سابقاً، تكون نظمها وأسسها عبارة عن

تشريع سماوي ويكون تطبيقها وتعبيدها على وفق معايير وأسس مفهومية وأخلاقية معروفة.

صحيح، أن هناك منطقة فراع متغيرة ومتبدلة ويعود أمر ملكها الى ولي الأمر، ولكن الأحكام الأولية والأساسية والتي هي في دائرة واسعة جداً سارية من السماء ومن الله تعالى وهي لقرآن كريم ولسنة الشريفة، ونسبة الولي الفقيه الحاكم كنسبة الناس الى هذه الأسس ولقوانين وهما على حد سواء، فلا يفضل بعضهم على بعض في مقام تطبيقها.

وهذا لفرق أساس ومهم بين الصدم لذكائوري ونظام ولاية الفقيه .

ثانياً، ما يوجد لدى الشيعة من شرط (العدالة) التي يجب توفرها في الولي الفقيه. وهذا الشرط تفتقده الأنظمة الأخرى. فأقل ظلم وأقل تخلف يصدر من الولي يسقط ولايته لدى الشيعة والأمة رقية عليه وعلى التجربة.

ثالثاً، أن الفقهاء عديدون -والحمد لله-، وعندئذ، فإن تعيين من سيلي أمور المسلمين منهم، سواء كان أحدهم أو عدداً منهم وفق مبدأ (شورى القيادة)، هذا التعبير سوف تتدخل فيه الأمة ولن تكون بمعزل عن الحكم وعن تشخيص الحاكم. وقد لا تكون الأمة قادرة على تشخيص الأفضل من الفقهاء مباشرة، فعندئذ، تختار الأمة خبراء منها، وهم بدورهم يختارون الأفضل ويشخصونه

الإشكالات المثارة على العمل الحزبي

لا نقصد بالعمل الحزبي ما يقول به البعض من أنه كل عمل منظم وحتى العمل المرجعي إذا نظم على وفق نظم الخبراء أو المرجعية الموضوعية فهو عمل حزبي، بل نقصد بالعمل الحزبي هذا الشيء المعروف والمركوز في الأذهان من العمل الهرمي المتعارف عليه في قسم من البلاد والمؤلف من قيادة وتحت إمرتها لجان وحلقات، وتحت هذه حلقات أخرى، حتى تنتهي السلسلة إلى القاعدة الواسعة.

لقد أشكل على العمل الحزبي بعدة إشكالات ناقش منها ثلاثة

الأول، أشكل على هرمية العمل الحزبي

الثاني، وأشكل على سوية قيادة الحزب.

الثالث، وأشكل على منهج العمل الحزبي، وبعتبر أسلوباً غريباً وافداً.

تقويم الإشكالات الثلاثة

إن مثيري هذه الإشكالات - عادة - يتمسكون بسيرة المعصومين عليهم السلام واعتبارها مهجاً في العمل السياسي والاجتماعي يجب أن يتبع، ويقولون في مقام طرح الإشكالين الأولين أن قيادة معصوم عليه السلام في أيام بسط اليد كأيام الرسول صلى الله عليه وآله أو فترة ولاية الإمام علي عليه السلام وفي أيام التقية كأيام الأئمة الباقين عليهم السلام، لم تكن قيادة هرمية بل كانت قيادة شعاعية.

فلماذا هذا التبديل في مهج القيادة؟

وكذلك في مسألة سرية القيادة، فقد كانت الأعمال الإسلامية عادة سرية على القواعد التابعة لها فضلاً عن عموم الأمة على أساس مبدأ (التقية) وذلك في غير مرحلة سيطرة الإسلام وحكمه وضعف أعدائه، ولكن القيادة المتمثلة بشخص الرسول ﷺ أو الإمام المعصوم كانت مُعلنة للمسلمين أو الشيعة. وإن كان هذا الأمر - سرية القيادة - لا علاقة له بأصل مفهوم العمل الحزبي، إذ لا يقيّد العمل الحزبي بسرية قيده، وإنما تعرض هذه السرية نتيجة الظروف الصعبة التي يمرّ بها العمل وحشية بعض الأعداء بهم، يقول المعارض على سرية القيادة هنا، بأن سرية العمل أمر يمكن تفهمه، إذ كانت السنين الأولى من عمر البعثة النبوية سنين عمل سرية، وكذلك كان عمل الأئمة عليهم السلام حتى زمر الإمام العسكري عليه السلام وقد ورد عن المعصوم عليه السلام: «إنّ التقية دمي ودين آتاني»^(١). ولكن مع هذا، فإن القيادة لم تكن سرية أمام القواعد بل كانت مكشوفة فكل أصحاب الصادق عليه السلام - مثلاً - كانوا يعرفون أنه هو الإمام مع كون أصل عمل التشيع عملاً سرياً وعلى أساس التقية، فالقيادة لم تكن سرية آنذاك فلماذا تكون الآن سرية؟ وبالمقابل، فإن مؤيدي العمل الحزبي يجيبون عن هذه الإشكالات فيقولون: إن عمل المعصوم عليه السلام دليل (الجوار) وليس دليل (الوجوب)، وأن الظروف والشروط لها مدخلة في مثل هذه الأعمال وهي تختلف من وقت لآخر.

فصحيح أن قيادة الأئمة عليهم السلام كانت شعاعية وكانت مكشوفة لدى القواعد، وإن كان أصل العمل سرياً في بعض الأوقات، إلا أن هذا لا يدل على أن العمل

(١) البحار، مصدر سبق ذكره ج ٢، ص ٧٤، وج ٧٥، ص ٤٢٢.

يجب أن يكون هكذا دائماً، وأما دُلّ عمدهم على جواز ما فعلوا، ولا يفهم منه عدم جواز غيره إن تغيرت الظروف والشروط. فكما أن أحداً لا يعترض على السفر بالطائرة لأن المعصوم ﷺ لم يسافر بها، وكذلك لا ينبغي الإشكال على العمل الحزبي لأن المعصوم ﷺ لم يعمل به.

ويرد على هذا بأن هناك فرقاً بين اختلاف وسائل النقل في المثال وبين مسألة شكل العمل وهل يجب أن يكون شعاعياً أو هرمياً؟.

والفرق هو أن تطوّر وسائل النقل رجع إلى تطوّر العلم، والمعصوم ﷺ لم يكن همه الاهتمام باكتشاف العلوم الجديدة فهذه موكولة إلى علمها، بل كان همه هو هداية البشر وقد هدى.

أما العمل الهرمي (الهرمي) ليس من الاكتشافات الطبيعية العلمية، بل هو عمل اجتماعي كان بإمكان النبي ﷺ أو لإمام ﷺ أن يجعل أساس عمله هو الأساس الهرمي فلماذا جعله على ذاك الأساس الشعاعي؟.

أليس هذا دليلاً على أن العمل الشعاعي كان هو الأفضل؟ وإن كنا لا نقول بحرمة العمل الهرمي، لأن الأصل هو الإباحة كما يقول الأصوليون.

والذي اعتقده أنا، أنه لا يمكن إعطاء قاعدة عامة دائمة شاملة لكل زمان ومكان، في مسألة هل أن العمل الشعاعي هو الأفضل أو أن العمل الهرمي هو الأفضل، وإن كان كلا النوعين جائزاً لو كنّا نتكلم على مستوى الجواز والحرمة، لأن الأصل هو الإباحة فيهما. وتعدّ إعطاء قاعدة في تفاضل نوعي العمل راجع إلى أنه متى ما توفرت قيادة شعبية قوية عامة جاذبة لأكثر قدر ممكن من

المجتمع أمّا بجاذبية العصمة وعظمتها وكرامتها وأخلاقياتها لدى حضور المعصوم أو بجاذبية المرجعية المألوفة لدى الشيعة في عصر العيبة، إذ للمرجعية عند الشيعة عظمتها وأبهرتها وقسبتها خصوصاً مع كون المعصوم عليه السلام قد أوصى بها «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا...»، فإن قيادة كهذه القيادة - بشرط أن تكون واعية وصالحة ومتحركة في زمن العيبة الكبرى - تكون أقدر من القيادة الحزبية على جلب القوى الخيرة وقيادة المجتمع نحو إقامة حكم الله في الأرض.

وقد أثبتت التجربة هذا المدعى أيضاً، إذ رغم تقدّم وضع الحركة الإسلامية من الساحة التاريخية في العراق على الواسع الذي كان في إيران، لم تفعل شيئاً على مستوى إقامة الدولة، وقد فعلت المرجعية في إيران أعظم عمل رأيناه، وقد نجح العمل المرجعي في الواقع قبل أن ينجح العمل الهرمي فيه.

وقد كان هذا نتيجة العمل المرجعي الواعي الذي كان له تلك الجدوة والتأثير في نفوس الأمة بحيث جذب أكبر عدد ممكن من أفراد الأمة، بخلاف ذلك العمل الهرمي (الحزبي) الذي قد يجذب وقد يكون يجذب أحياناً وفي دائرة معينة أكبر وأقوى وأشدّ تماسكاً، ولكنّه لا يملث ذلك التأثير الواسع الشامل الذي للعمل المرجعي. وعلى هذا فإنّه وفي مثل هذه الأحيان يكون العمل المرجعي هو العمل الأفضل.

وأما إذا لم يكن في البلد المعين أو لدى الجماعة المعينة مثل هذا الوضع، من باب عدم وجود المرجعية الصالحة (كما أسماها سيدنا الشهيد عليه السلام) أو كان

العمل ضمن ظروف مجتمع سني لا يؤمن بالمرجعية ولا بقيادتها.

لحينئذٍ لا معنى لأن نرفض العمل بالمسيح الآخر إذ سيكون هذا المنهج حينئذٍ قوة من القوى إذا أسس وفق الأسس والموازن الصحيحة وقد قال الله تعالى ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١).

ولكن إذا اجتمعت القوتان في بلد واحد، قوة العمل المرجعي وقوة العمل الهرمي (الحربي)، فأى منهما هو الأصلح لقيادة المجتمع؟ وهل يمكن أن تكون هناك قيادتان للمجتمع؟ أو لابد من أن تكون هناك قيادة واحدة وإن كانت هناك قوتان؛ إذ الكلام هو في أن القيادة لمن وليس للكلام في وجود أو إسهااء إحدى القوتين أو في شرعية الوجود أو عدمها لهذه القوة أو تلك.

وسيكون الجواب هنا واضحاً وهو: إن قيادة الساحة للعمل المرجعي وليس للعمل الحربي. وما دام العمل الحربي لا يدعى لنفسه قيادة الساحة وينصوي تحت قيادة المرجعية فهو عمل مقبول ولو ادعى ذلك لنفسه فهو منحرف ويحرم الانتماء إليه.

وأما لماذا كانت القيادة للعمل المرجعي لا للعمل الحربي فإن داك راجع إلى

سببين:

الأول، الشرعية.

الثاني، الواقع العملي في وضعنا لمعاش الشيعة.

فالبنسبة للسبب الأول نقول: إن الشرعية هي ملاك المرجعية الدينية كما قال

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

المعصومون عليه السلام على ما مضى توضيحه من أن القيادة بيد الفقهاء نصباً كما هو رأي السيد الإمام عليه السلام، أو انتخاباً كما هو رأي البعض. والمفروض بنا كمتشرعين أن نلتزم بهذا الأمر التزاماً واقعياً عميقاً، وليس التزاماً قولياً وعلى مستوى الشعارات، بل لابد وأن يكون العمل مطابقاً ومصداقاً للقول والادعاء، وأما لو حالف العمل الادعاء فهذا غير صحيح.

وأما السبب الآخر:

فهو أن العمل المرجعي في وضع الشيعة أنجع من العمل الحزبي وإن اعترفنا للعمل الحزبي بحقه في الوجود؛ وذلك لأن العمل المرجعي هو السيرة التي استمر عليها الشيعة منذ أول العروة الكهرى وإلى يومنا هذا، وهو الذي خطط له الأئمة المعصومون عليهم السلام بقولهم: «مجتري الأمور والاحكام على أيدي العلماء بالله، الأئمة على حلاله وحرامه»^(١) و«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^(٢)، وغير ذلك.

وما دام الأمر كذلك فيجب على العمل الحزبي أن ينصوي تحت قيادة العمل المرجعي ولا يدعي لنفسه القيادة.

ولو ادعى لنفسه القيادة، فيبحث لساحة لا تتحمله وهو وجود قيادتين في آن واحد، الأمر الذي سيؤدي إلى تعنت القوى.

إن وجود قيادتين في الأمة وفي آن واحد يوجب الغش في الأمور

(١) مستدرک الوسائل، ج ١٧، ب ١١، من معات اتفاقي، الحديث ١٦، ص ٣١٦.

(٢) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، المصدر السابق، ص ٤٨٤.

والمشاكل للأمة.

القيادة الحركية والقيادة الشرعية

وأما ما يقوله البعض، من أنهم قيادة حركية في الأمة، والمرجعية الدينية قيادة شرعية، فهذا مغالطة واتهام للقيادة شرعية بأنها ليست حركية. إذ لو كانت القيادة الشرعية غير متحركة لكانت قيادة غير صالحة، ولا قيمة لها ولا شرعية لها ولا ولاية لها لسكونها. فإذا كنا نؤمن بأن القيادة المرجعية قيادة غير متحركة فإن هذا معناه أننا لا نؤمن بقيادة المرجعية.

وعليه فإن إعطاء معهومين للقيادة، ومفصل بينهما، لتكون إحداها شرعية، والأخرى حركية، تمثل الأولى المرجعية الدينية، ويمثل الأخرى الحزب الإسلامي، هذا فهم خاطيء لا يقول به، لا جاهل، أو مغرض. وإلا فالمعروض أن يقال وبصراحة بأن الحزب ليس قيادة للأمة، وإنما هو حركة في الأمة يجب أن تكون تحت قيادة المرجعية والتي هي قيادة دينية وحركية في نفس الوقت. أما الإشكال الثالث الذي دار على بعض الألسن حول الأحزاب الإسلامية وهو أن العمل الحزبي وبشكله الهرمي المعروف هو عمل ومهج وأسلوب ولد إلينا وبصورة تدريجية من بلاد العرب، رسم يكن متعارفاً عليه عندنا ولا مألوفاً لدى أمنا، ولهذا فلا ينبغي لنا أن نعتني به ولا أن نفترض صلاحه.

فهذا الإشكال، إشكال غير صحيح، إذ ليس من الموضوعية ولا من المنطق أن نتهم أسلوباً أو منهجاً بالنقص وعدم الصلاح لا شيء إلا لأنه قد راج أولاً في

بلاد الغرب. بل المهم هو دراسة روح المسألة والنتائج المترتبة عليها ثم معرفة مدى تطابقها مع المقاييس الفقهية العامة الموجودة لدينا.

فإذا كان ذلك المنهج سليماً على وفق المقاييس المعطاة في فقهاء أو على الأقل لا يوجد ما يمنع عنه، ولم يطبق ذلك المنهج على وفق روح الغرب أيضاً، فلا مانع منه ولا إشكال فيه وإن كان مشاء الغرب.

نعم المهم أن هذا المنهج من العمل حينما يطبق في مجتمعاتنا يجب أن تلاحظ فيه:

- الظروف الاجتماعية الخاصة بمجتمعاتنا.

- وفقهنا ومبادئنا الإسلامية من ناحية أخرى.

وأما ما نقصده بقولنا، إن هكذا عمل لا مانع منه بشرط أن لا يطبع عندنا بروح العرب، فذلك أن الأحزاب في البلاد العربية عادة ما تطبع بروح أن الحزب هو (مصدر القوة).

فالحزب في الغرب ينافس الأحزاب الأخرى على تسلّم زمام الحكم، ويكون عمله مشروعاً في تسلّم الحكومة وقيادة الدولة والمجتمع.

فوجود حزبين هناك معناه وجود قوتين متنافستين على الحكم، وكل منهما يعمل من أجل أن تكون القوة النهائية وأن تكون الغلبة به.

وأما في بلادنا، وخصوصاً في بلاد الشيعة، فإن تطبيق هذا المبدأ وبهذه الروح من أكبر الأخطاء، وذلك كما - أشرنا إليه سابقاً - لأمرين:

الأول، من وجهة نظر فقهي، وذلك لأننا نؤمن بمبدأ ولاية الفقيه ونرى أن قوة

الحكم يجب أن تكون بيد المرجعية.

فالعمل الحزبي لا بأس بأن يكون أحد أعماد الأعمال في بلادنا ولكن يجب أن لا يكون بهذه الروح الغريبة، روح بهيمنة ولسيطرة وطلب الحكم لنفسه، فإذا صار هكذا نافي مبدأنا الفقهي الذي نؤمن به.

الثاني: من الناحية الواقعية وهي أن نشيعة - بالذات - تمتلك قوة قبل قوة الأحراب وهي قوة (المرجعية). وهي - أي قوة المرجعية - أكثر جذباً وعمقاً في نفوس الأمة وأوسع قاعدة وأوضح نظافة وشرعية لدى الأمة.

وليس صحيحاً أن تبيري قوة محيية لمناعة المرجعية على الحكم. وعلى هذا يتلخص، أن المنهج الوحيد للعمل الحزبي في بلادنا والذي أراه صحيحاً هو أن تتحول الأجهزة الحزبية وكذلك سائر الأجهزة التي تعمل عملاً اجتماعياً سياسياً من أجل إرجاع كلمة الله إلى الحكم وتطرح بالوصول إلى الحكم، كل هذه يفترض بها أن تكون مؤسسات وأجهزة بيد المرجعية، وتكون هكذا حقيقة لا كشعار فقط.

هذا كله تنظير للعمل الإسلامي في جو شيعي قبل قيام حكومة الإسلام الصحيحة - في ذلك الجو -.

أما بعد قيام الحكم الإسلامي الصحيح ولمنحصر بفرص كون قيادة الحكم بيد فقيه كفوء جامع للشرائط كما هو ونع فعلاً في إيران الإسلام فليس للأحزاب الإسلامية ولا للمرجعيات الصالحة أن يعارضوا ولاية ذلك الفقيه أو لا

يتفادوا لأوامره .

والأولى لدى الإمكان أن يصبح ذلك لقائد هو المرجع الأعلى عند اجتماع شرائط المرجعية والقيادة فيه لمي وقت و حد كي تتحد قوة المرجعية وقوة القيادة، وما قاله السيد الإمام الحسيني عليه السلام في أواخر حياته من الفصل بين المرجعية والقيادة إنما هو لحالات الضرورة وعدم إمكان القيادة للمرجعيات الفعلية لسبب من الأسباب .

وأخيراً لاحظ أنه قد يحتل بعض الأحزاب على مبدأ ولاية الفقيه أو على مبدأ قيادة المرجعية بالتشريع عاصم ديني لعرص كسب صفة المشروعية أمام الناس من دون تسليمه قيادته لتحقيقي مبدأ المرجع كي يمنعهم عن رأتهم وأحطائهم في المفاهيم وفي التطبيقات ويغيرهم سيراً سجعاً .

ومتى ما تعطى حزب من الأحزاب الإسلامية بغطاء الشرعية لعالم ديني يجب على ذلك العالم بالدرجة الأولى أن يتدخل تدخلاً حقيقياً في قيادتهم وحفظهم عن خطر الانحرافات والزلات بأن أبو عن قيادته لهم أو صجر هو عن ذلك لأي سبب من الأسباب وجب عليه سحب لغطاء عنهم .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



ملحق



بحوث

في القيادة والحكومة





الأعلمية والقيادة

هل يشترط في إعمال الولاية لقيادة المجتمع الإسلامي وتسيير أمورهم أن يكون الولي أعلم في الفقه أو لا ؟

توجد عدّة روايات يمكن أن يستفاد منها شرط الأعمية في الفقه من قبيل:

١- ما عن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، عن الصادق عليه السلام بسند تام في قصة

دعوة الناس إلى محمد بن عبد الله بن الحسن حيث جاء جماعة إلى

الصادق عليه السلام لكي يدعوه إليه، فعرض الإمام عليه السلام على متكلمهم في ذلك

المجلس وهو عمرو بن عبيد أحكاماً لا مدّ له من العمل بها لو ولي الأمر

أو أراد أن يولي أحداً من قبيل: هل يعين الولي بالشورى أو بأيّ طريق

آخر؟ ومن قبيل ما هو الموقف من المشركين الذين لا يسلمون ولا

يؤدّون الجزية ؟ ومسائل أخرى، فألحمه الإمام عليه السلام في أجوبته، ولم

يعرف كيف يجيب. ثم قال له الإمام عليه السلام: «اتّق الله، وأنتم أيّها الرهط فاتّقوا

الله، فإن أبي حدثني - وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ - أن رسول الله ﷺ قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلف^(١).

٢- ما عن الفضيل بن يسار بسند غير تام قال: سمعت أب عبد الله ﷺ يقول: «من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع، ومن ادعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر»^(٢).

وقد روي هذا الحديث النعماني في غييته عن علي بن محمد، عن عبد الله بن موسى (ولم نعرف حالهما) عن أحمد بن محمد بن خالد، عن علي بن الحكم، عن أبي بن عثمان، عن الفضيل بن يسار، وفيه كلمة: (أفصل) بدلاً من كلمة: (أعلم).

٣- صحيحة عيص بن القاسم قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: «عليكم بتقوى الله وحده، لا شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله إن الرجل ليكون له الغنى فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بنفسه من الذي هو فيه يخرججه ويحيي به ذلك الرجل الذي هو أعلم بنفسه من الذي كان فيها»^(٣).

٤- ما في كتاب سليم بن قيس عن أمير المؤمنين ﷺ: «أنتبهي أن يكون الخليفة إلا أعلمهم بكتاب الله وسنة نبيه وقد قال الله: ﴿أفمن هدى إلى الحق أحق

(١) الكافي، المصدر السابق، ج ٥، كتاب الجهاد، باب دخول عمرو بن عبد الله والمعتزلة على أبي عبد

الله ﷺ الحديث ١، ص ٢٢-٢٧.

(٢) الوسائل، المصدر السابق، ج ٢٨، ب ١٠ من حد المرق، ح ٣٦، ص ٢٥٠.

(٣) الوسائل، المصدر السابق، ج ١٥، ب ١٢ من جهاد المعتز ح ١، ص ٥٠.

أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدي^(١)، وقال: «وزاده بسطة في العلم والجسم»^(٢) وقال: «أو أثاره من علم»^(٣) وقال رسول الله ﷺ ما ولت أمة قط أمرها رجلاً وفيهم أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا، يعني الولاية فهي غير لإمارة عسى الأمة^(٤).

٥- ما في نهج البلاغة من قوله ﷺ: «لأنهم الناس إن أحسن الناس بهذا الأمر أقوامهم عليه، وأحسنهم بأمر الله فيه، فإن شئنا شاغب استعت، فإن أبى قتل». ولمعري لئن كانت الإمامة لا تنفذ حتى تحضرها عامة الناس فسا إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من عاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار...^(٥).

٦- ما رواه البرقي في المحاسن عن رسول الله ﷺ قال: «ومن أم قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة»^(٦).

٧- ما في أمالي الشيخ الطوسي عن خطبة الحسن ﷺ بمحضر معاوية وفيه: «قال رسول الله ﷺ ما ولت أمة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم

(١) سورة يونس، الآية: ٢٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٧.

(٣) سورة الأحقاف، الآية: ٤.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه: ج ١، ص ٣٠٢ - ٣٠٤، نقلًا عن كتاب سليم بن قيس.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧١.

(٦) دراسات في ولاية الفقيه: ج ١، ص ٣٠٤، نقلًا عن السلس ٩٣/١ ب ١٨ من كتاب عقاب الأعمال

يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا^(١).
وفي نقل آخر كلمة (قط) محدوفة^(٢).

٨- ما في تحف العقول عن الصادق عليه السلام: «من دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه فهو مبتدع ضال»^(٣).

٩- ما رواه المفيد في الاختصاص، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من تعلم علماً ليما ري به السفهاء، وبما هي به العلماء، ويصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم، فيثبوا مقعده من النار، ثم قال: إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»^(٤).

١٠- ما في كتاب سليم بن قيس عز أمير المؤمنين عليه السلام في بيان أحقيته عليه السلام بالخلافة، «إنهم قد سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله يقول هوذا وبدءاً ما ولت أمة رجلاً قط أمرها وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا، فوَلُوا أمرهم قبلي ثلاثة رهط ما منهم رجل جمع القرآن ولا يدعي أن له حياً بكتب الله ولا سنة نبيه وقد علموا أنني أعلمهم بكتاب الله وسنة نبيه، وأفقهم وأثرهم لكتاب الله، وأقصابهم بحكم الله»^(٥).

(١) أنبأ الشيخ الخوسري، المجلس الحادي والعشرون، طبعة دار الثقافة رقم ٥٦٦.

(٢) المصدر السابق، المجلس العشرين، ص ٥٦٠.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه، ص ٢٠٦ نقلاً عن تحف العقول ص ٣٧٥.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن الاختصاص، ص ٢٥٦.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن كتاب سليم بن قيس، ص ١٤٨.

١١- ما رواه ابن أبي الحديد عن نصر بن مزاحم عن كتاب علي عليه السلام إلى معاوية وأصحابه وفيه: «... ولا ينبغي لمن كان له عقل أن يجهن قدره ويعلم طوره، ويشقي نفسه بالتماس ما ليس بأهله فإن أولى الناس بأمر هذه الأمة قديماً وحديثاً أقربهم من الرسول، وأعلمها بالكتاب، وأفقهها في الدين، أولها إسلاماً وأفضلها جهداً، وأشدّها بما تعمله الأمة من أمر الأمة اضطلاعاً، فاتقوا الله الذي إليه ترجعون، ولا تلبسوا الحق بالباطل وأسم تعلمون...»^(١).

١٢- ما في تفسير النعماني عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان صفات الإمام: «وأما اللواتي في صفات ذاته فإنه يجب أن يكون أزهى الناس، وأعلم الناس، وأشجع الناس، وأكرم الناس... إلى أن قال: والثاني: أن يكون أعلم الناس بحلال الله وحرامه، وضروب أحكامه، وأمره ونهيه، وجميع ما يحتاج إليه الناس، فيحتاج الناس إليه ويستعني بهم... إلى أن قال: والخامس: العصمة من جميع الذنوب... وإلى أن قال: وأما وجوب كونه أعلم الناس فإنه لو لم يكن عالماً لم يؤمن أن يقب الأحكام والحدود، ويختلف عليه القضايا المشككة، فلا يجيب عنها بخلاف...»^(٢).

فيستدل بمثل هذه الروايات على أن ولاية الأمر بمعنى قيادة الأمة في الأحكام الولائية مشروطة بالأهلية في معناه من جميع الفقهاء.

(١) شرح النهج لابن أبي الحديد، دار إحياء التراث العربي، ط ٢ ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ج ٣، ص ٢١٠.

(٢) للمعاري، المصدر السابق، ج ٩٣، ص ٤٤ و ٦٤.

إلا أننا ابتداءً نقول: يمكن أن تطرح في مقبل هذه الاستفادة من الروايات أربعة احتمالات:

الأول، أن لا يكون المقصود بشرط الأعلمية هي الأعلمية من جميع الناس، بل الأعلمية من الوجدان لسائر شرائط ولاية الأمر، كالشجاعة، والكفاءة السياسية والاجتماعية، والأصلاخ على متطلبات حياة اليوم ومشاكل المجتمع وحلولها، وما إلى ذلك.

والثاني، أن لا يكون المقصود بالأعلمية الأعلمية في الفقه، بل يكون المقصود بها الأعلمية بمحاطد مجموع ما يجب أن يكون الولي عالماً به من الفقه، والموضوعات التي هو بحاجة إليها في مقام تطبيق أحكام الله، والقضايا السياسية والاجتماعية، والمشاكل والحلول، وما إلى ذلك. فربما يكون فيه أسر أعلم منه في تخصصات الفقه ولكن يكون هذا الولي أعلم من ذلك في الجوانب السياسية ومعالجة الأمور الاجتماعية مثلاً، بحيث يكون الولي أعلم من ذلك في المجموع من حيث المجموع

والثالث، أن يكون المقصود بالولاية لمرجعية في الأحكام الإلهية والولائية في وقت واحد، فإن التعقيب بينهما فكرة متأخرة، وهي وإن راجت عملاً في زمن العباسيين، وكانت الإمرة بيد الخلفاء، وكادت الفتوى بيد أمثال أبي حنيفة والشافعي وأحمد والمالكي، ولكن الشيعة كانوا لا يزالون يرون المصيبين شخص واحد، وكان العمويون يشيرون

لتسليم كلا المنصبين. سواءً منهم من كان يشور لإمارة نفسه أو كان يشور لتسليم الأمر بعد ذلك لمرتب من آل محمد عليه السلام، فهذه الروايات تقتصر فإلى الإمامة بهذا المعنى الرابع وتقتضي في الأذهان.

والرابع. أن يكون المقصود شرط الأعينية في الإمامة بمعناها الخاص لدى الشيعة المشتمل - زائداً على منصب الولاية والمرجعية في فهم أحكام الله - على ركن ثالث وهو ما قد يعبر عنه بالسبب المتصل بين الأرض والسماء، كما في دعاء الندبة، أو بتعبير: «لولا العجبة لساخت الأرض بأهلها»^(١)، أو بتعبير: «وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء» كما في التوقييع الشريف^(٢)، أو بتعبير: «بكم فتح الله وبكم يحتم، وبكم ينزل العيث وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبكم ينفس الهم». كما في راية الجامعة الكبيرة. وهذه الإمامة هي الإمامة المشترط فيها العصمة، ويشترط فيها أن يكون الإمام أعلم من جميع الناس

ويمكن المرجح بين أكثر من واحد من هذه الاحتمالات كأن نقول: إن المقصود بالولاية ما يشمل المرجعية في الأحكام الولاية والأحكام الإلهية معاً، وإن المقصود بالأعلمية بلحاظ مجموع الأمور التي لا بد للولي من العلم بها، لا

(١) روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت» راجع للبحار، ج ٥٢، ص ٩٢، وعن الإمام الباقر عليه السلام: «لو بقيت الأرض يوماً بلا إمام لساخت بأهلها» راجع غيبة النعماني ص ٢١٨.

(٢) البحار، المصدر السابق، ج ٥٢، ص ٩٢.

في خصوص الفقه، أو الأهمية من ضمن مجموع المؤلفين للقيادة.

والتام سندا من هذه الروايات هي رواية الأولى والثالثة.

وتحقيق الكلام في مفاد هذه الروايات ينبغي أن يتم حول محور ثلاثة كما يظهر من الالتفات إلى الاحتمالات التي شرحناها، فإن هذه الروايات لا شك لمي أنها اشترطت الأفضلية في المعنى، فيقع الكلام أولا، في تشخيص المفضل، هل هو الإمام بمعنى المصطلح الشيعي الخاص، أو هو ولي الأمر بمعنى المرجع في الأحكام الولائية والإلهية معاً. أو هو ولي الأمر بمعنى المرجع في الأحكام الولائية لحسب، وأما الأحكام الإلهية فيأجلده كل من يقلد؟

وثانياً: في المفضل عليه، فهل المعروض كون الولي أعلم من جميع الناس

أو كونه أعلم من خصوص المؤلفين للقيادة، أي الواجدين لبني

شرائط القيادة؟

وثالثاً: لمي المفضل فيه، فهل المقصود الأهمية بمحافظ الفقه، أو بمحافظ

مجموع ما يحتاج الولي إلى علم به؟

أما المحور الأول: وهو المفضل في هذه الروايات، والظاهر أن نظر أكثر

الروايات إلى القيادة بمعنى المرجعية في الأحكام الولائية والإلهية في وقت

واحد، لا الولائية لحسب، لما أشرنا إليه من أن المرتكر في وقت صدور

النصوص لدى الشيعة والثائرين - وحتى بعد الفصل الذي وقع عمداً بين

المنصبين لمي زمن بني العباس - هو قيادة بهذا المعنى، لا بمعنى المرجعية في

الأحكام الولائية لحسب، بل بعض تلك الروايات ناظرة إلى تطبيق الكبرى التي

تشير إليها على خصوص الإمام المصطفى عليه لدى الشيعة، والذي يجب علينا أن يكون معصوماً ومنصوصاً عليه كما هو الحال في صحيحة عيص الماضية على ما يظهر من ذيلها، فإنه ورد في ذيلها الذي حذفناه في ما مضى ما يلي:

«... والله لو كانت لأحدكم نفسان يقدر بواحدة يجرب بها، ثم كانت الأخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحق أن تحتاروا لأنفسكم إن أتاكم آت منّا فانظروا على أي شيء تخرجون، ولا تقولوا: خرج زيد، فإن زيدا كان عادياً، وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه، بل دعاكم إلى الرضا من آل محمد عليهم السلام، ولو ظهر لومى بما دعاكم إليه، إنما خرج إلى سلطان مجتمع ليقتضيه، فالخارج منّا اليوم إلى أي شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمد عليهم السلام؟ فنحن نشهدكم إنا لنا نرى به، وهو يعصينا اليوم وليس معه أحد، وهو إذا كانت الروايات والأقوية أحذر أن لا يسمع منّا إلا من اجتمعت بنو فاطمة معه، فوالله ما صاحبكم إلا من اجتمعوا عليه إذا كان رجب فأتبوا على أسم الله، وإن أحببتهم أن تتأخروا إلى شعبان فلا ضير، وإن أحببتهم أن تصوموا في أهاليكم فلعل ذلك يكون أقوى وكماكم بالسفياني علامة»^(١).

وهذا - كما ترى بوضوح - ينظر إلى إمام بمصطلحه الشيعي الخاص. إلا أن الكبرى العامة المنظور إليها في الحديث إنما هي الولاية بمعناها الشامل للمرجعية في الأحكام الإلهية، ونولائية، والتي هي أصم من الإمامة بمعناها الخاص الشيعي المشروط بالعصمة واسطر، بدليل أن الذين كان

(١) الوسائل، للصدر السابق، ج ١٥، ب ١٣ من جهاد تمدد ح ١، ص ٥٠ - ٥١.

الإمام عليه السلام بصدد ردعهم عن الخروج مع من افترضوه إماماً لم يكونوا يقصدون الإمامة بالمعنى الخاص، ولم يكونوا يدعون بشأنه النص ولا العصمة، ولا كونه سبباً متصلاً بين الأرض والسماء، أو نحو ذلك. فهذه الرواية كباقي الروايات واضحة في الإطلاق في اشتراط القيادة بمعنى المرجعية لكلا منصبي الفتوى والولاية بالأعلوية ولو لم يكن القائد بمرتبة العصمة أو السببية المتصلة بين الأرض والسماء.

ونستثني مما قلناه الرواية الثانية عشر، فإنها واضحة في شروط لا تجتمع إلا في الإمام المعصوم، بل هي تصرح بشرط العصمة أيضاً، فهذه الرواية بالذات أحنية عما نحن فيه، إذ لا يمكن تعميمها لغير المعصوم.

وأما المحور الثاني وهو المفضل عليه في هذه الروايات، فهو واضح كل الوضوح في أنه المسمون لا خصوص المؤمنين للقيادة، وها هي صحيحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي تقول: «إن رسول الله ﷺ قال: «من صرب الناس بسيفه، ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه، فهو ضال متكئف» ورواية الفضيل بن يسار: «من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع» ورواية المجالس: «ما رأت أمة رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً...» وغيرها.

وأما المحور الثالث: وهو المفضل فيه، فظاهر من هذه الروايات كونه عبارة عن الأحكام الفقهية، فإن المنصرف، به من كسمة العلم في لغة الروايات أو المتيقن منه فيها عموماً هي علوم الشريعة، لم تقم قرينة على الخلاف، بل عدد من الروايات الماضية صريحة في ذلك، كما في صحيحة عبد الكريم بن عتبة

الهاشمي، كما يظهر من صدرها الذي حذفناه في ما سبق، واكتفينا بالإشارة إليه، وإليك نصه:

«قال: كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام بمكة، إذ دخل عليه أناس من المعتزلة فيهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وحنص بن سالم مولى ابن هبيرة وناس من رؤسائهم، وذلك جذاثان قتل الوليد واختلاف أهل الشام بينهم، فتكلموا وأكثروا، وخطبوا فأطالوا، فقال لهم أبو عبد الله عليه السلام: إنكم قد أكثرتم علي فاسندوا أمركم إلى رجل منكم، وليتكلم بحججكم ويوجز، فأسندوا أمرهم إلى عمرو بن عبيد، فتكلم فأبلغ وأطال، فكان في ما قال أن قال: قد قتل أهل الشام خليفتهم^(١)، وصرّب الله عز وجل بمعصهم بيمص، وشئت أم أمرهم، فنظروا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروءة، وموضع ومعدن للخلافة، وهو محمد بن عبد الله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع عليه، فتبايعه، ثم نظهر معه، فمن كان بايعك فهو منا وكنا منه، ومن اعتزلنا كفنا عنه، ومن نصب لنا جاهدناه، ونصبنا له على يديه وردّه إلى الحق وأهله، وقد أحببنا أن نعرض ذلك عليك، فتدخل معنا، فإنه لا هنئ بنا عن مثلك، لموضعك وكثرة شيعتك، فلما فرغ قال أبو عبد الله عليه السلام: أكنكم على مثل ما قال عمرو؟ قالوا: نعم، فحمد الله وأثنى عليه، وصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قال: إنما نسخط إذا عصي الله، فأما إذا أطيع ربهينا، أخبرني يا عمرو لو أن أمة قلدتك أمرها ووئتك بغير قتال ولا مؤونة، وقيل لك: ولها من شئت، من كنت توليها؟ قال: كنت أجعلها شورى بين المسلمين قال: بين المسلمين كلهم؟ قال: نعم، قال: بين فقهاءهم وخيارهم؟ قال:

(١) يعني الوليد بن عبد الملك الأموي.

نعم، قال: قریش وغيرهم؟ قال: نعم، قال: والعرب والمجسم؟ قال: نعم، قال: أخبرني يا عمرو أتتولّى أبا بكر وعمر أو تتبرأ منهما؟ قال: أتولاهما، فقال: فقد خالفتهما، ما تقولون أنتم، تتولونهما أو تتبرؤون منهما؟ قالوا: متولاهما.

قال: يا عمرو إن كنت رجلاً تتبرأ منهما فأنت يجوز لك الخلاف عليهما، وإن كنت متولاهما فقد خالفتهما، فقد عهد عمر إلى أبي بكر مبايعه ولم يشاور فيه أحداً، ثم ردها أبو بكر عليه ولم يشاور فيه أحداً، ثم جعلها عمر شورى بين ستة وأخرج منها جميع المهاجرين والأنصار غير أولئك الستة من قریش، وأوصى فيهم شيئاً لا أراك ترصن به أنت ولا أصحابك، إذ جعلتها شورى بين المسلمين، قال: وما صنع؟ قال: أمر صهيياً أن يصلي بالناس ثلاثة أيام، وأن يشاور أولئك الستة ليس معهم أحد إلا ابن عمر يشاورونه وليس له من الأمر شيء، وأوصى من يحضرته من المهاجرين والأنصار إن مضت ثلاثة أيام قبل أن يعرغوا أو يبائعوا رجلاً أن يضربوا أعتاق أولئك الستة جميعاً، فإن جتمع أربعة قبل أن تمضي ثلاثة أيام وخالف اثنان أن يضربوا اثنان الاثنين، أفترصون بهذا أنتم في ما تجعلون من الشورى في جماعة من المسلمين؟ قالوا: لا. ثم قال: يا عمرو دع ذاك، أرأيت لو بايعت صاحبك الذي تدعوني إلى بيعته ثم اجتمعت لكم الأمة فلم يختلف عليكم رجلان فيها فأفضتكم إلى المشركين الذين لا يسلّمون ولا يؤذرون الجزية أكان عندكم وعند صاحبكم من العلم ما تسيرون بسيرة رسول الله ﷺ في المشركين في حروبه؟ قال: نعم، قال: فتصنع ماذا؟ قال: ندعوهم إلى الإسلام، لرب أبوا دعوتناهم إلى الجزية، قال: وإن كانوا مجوساً ليسوا بأهل الكتاب؟ قال: سواء، قال: وإن كانوا مشركي العرب وعبد

الأوثان؟ قال: سواء، قال: أخبرني عن القرآن تقرأه؟ قال: نعم، قال: اقرأ ما قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون^(١) فاستثناء الله عز وجل واشتراطه من الذين أوتوا الكتاب فهم والذين لم يؤتوا الكتاب سواء؟ قال: نعم، قال: ممن أخذت ذا؟ قد سمعت الناس يقولون، قال: فدع هذا فإن هم أبوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم كيف تصنع بالفنمية؟ قال: أخرج الخمس وأقسم أربعة أخماس بين من قاتل عليه، ذل: أخبرني عن الخمس من تعطيه؟ قال: حيثما سمى الله، قال: فاقرا: ﴿واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾^(٢) قال: الذي للرسول من تعطيه؟ ومن ذو القربى؟ قال: قد اختلف فيه الفقهاء، فدل بعضهم، قرابة النبي ﷺ وأهل بيته، وقال بعضهم: الحليفة، وقال بعضهم: قرابة الذين قاتلوا عليه من المسلمين، قال: بأي ذلك تقول أنت؟ قال: لا أدري، ذل: فأرك لا تدري فدع ذا، ثم قال: رأيت الأربعة أخماس تقسمها بين جميع من قاتل عليها؟ قال: نعم، قال: قد خالفت رسول الله ﷺ في سيرته، بيني وبينك فقهاء أهل المدينة ومشيوخهم فاسألهم، فإنهم لا يختلفون ولا يتنازعون في أن رسول الله ﷺ إنما صالح الأعراب على أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا على أن دهم من هدوه دهم أن يستغفرهم فيقاتل بهم، وليس لهم في الفنمية نصيب، وأنت تقول: بين جميعهم، فقد خالفت رسول الله ﷺ في كل

(١) سورة التوبة، الآية: ٢٩

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

ما قلت في سيرته في المشركين، ومع هذا ما تقول في الصدقة؟ فقراً عليه الآية: وإنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عيها... ﴿١﴾ آخر الآية (١) قال: نعم، فكيف تقسمها؟ قال: أقسمها على ثمانية أجزاء، فأعطي كل جزء من الثمانية جزءاً، قال: وإن كان صنف منهم عشرة آلاف وصنف منهم رجلاً واحداً أو رجلين أو ثلاثة جعلت لهذا الواحد مثل ما جعلت للعشرة آلاف؟ قال: نعم، قال: وتجمع صدقات أهل الحضرة وأهل البوادي فتجمعهم فيها سواء؟ قال: نعم، قال: فقد خالفت رسول الله ﷺ في كل ما قلت في سيرته، كان رسول الله ﷺ يقسم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي، وصدقة أهل الحضرة في أهل الحضرة، ولا يقسم بينهم بالسوية، وإنما يقسمه على قدر ما يحصره منهم وما يرى، ولرس عيه في ذلك شيء موثقت موظف وإنما يصنع ذلك بما يرى على قدر من يحضره منهم، فإن كان في نفسك مما قلت شيء مالى فقهاء أهل المدينة فيهم لا يختلفون في أن رسول الله ﷺ كذا كان يصنع، ثم أقبل على عمرو بن عبيد فقال له: أتني الله إلى آخر ما مضى من مستهل البحث وفيه: (من ضرب الناس بسيفه ودمهم إلى نعه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلف).

وأنت ترى أن العتيق من عنوان الأعلام في هذا الذيل بعد ذلك الصدر المفصل الناظر إلى الأحكام الفقهية هو لأعلم بمحافظ الأحكام الفقهية وكذلك الحال في الرواية الرابعة، وفيها: (ألا أعلمهم بكتاب الله وستة نبيه) والخامسة، وفيها: (أعلمهم بأمر الله) والحادية عشرة، وفيها: (وأعلمها بالكتاب وأنفها في

الدين).

ويمكن أن نستنتج إلى هنا من البحث، أن الأعلمية في الفقه شرط في القائد بمعنى من يقود المجتمع في الأحكام الإلهية والولائية معاً، لأننا اخترنا في المحور الأول من البحث أن نظر الرويات إلى انقياد بمعنى المرجعية في الأحكام الولائية والإلهية في وقت واحد، واحترنا في المحور الثالث أن المقصود هو الأعلمية في الفقه.

أما إذا كان القائد يقود المجتمع في أحكام الولائية فحسب لهذه الروايات لا تدل على شرط الأعلمية في لعه، نعم من يعتقد بأعلميته في الفقه يفتده في الأحكام الإلهية أيضاً، ومن يعتقد بأعلمية غيره يقلد غيره في ذلك وهنا ينبغي إبراز نقطة أخرى، وهي أن الأعلمية في الفقه وإن كنت في الفهم المسترعي اليوم تعني الأعلمية في الكبريات الفقهية، وأما تطبيق الصغريات فعلى المقلد نفسه، ولكن لا ينبغي أن تحمل الروايات على هذا المعنى، وإنما ينبغي أن تحمل بمناسبة الحكم والموضوع على الأعلمية في الأحكام التطبيقية والتنفيذية والتي هي نتيجة الصغرى والكبرى معاً.

ونوضح ذلك أن القائد يقود المجتمع في الأحكام الاجتماعية بتنفيذ أحكام الله عليه وتطبيقها في الخارج وفرضها على المجتمع، فالمناسب هو فرض الأعلمية في النتائج التي يكون العلم فيها نتيجة العلم بالصغرى والكبرى، وهذا يساوق كونه أعلم في مجموع العلوم التي يحتاجها القائد من حيث المجموع، وأحدها: العلم بالكبريات، والثاني: العلم بموضوعات دخيلة في تشخيص

الوظيفة الفعلية العملية. وكلها ترجع إلى نُعلم بالصغريات، فالنتيجة هي اشتراط
الأعلمية في مجموع العلوم التي يحتاجها لقائد في قيادته لا في خصوص ما
يصطلح عليه اليوم بالمقه، وهو كبريات لأحكام

وأما الأعلمية في الجميع فهي عادة تناسب المعصوم، ولا يعقل في العادة
اشتراطها في غير المعصوم.

ومتما يشهد لما ذكرناه من أن المقصود بالأعلمية في الروايات المتقدمة هو
الأعلمية بلحاظ مجموع ما تنطبه القيادة من العلوم المؤثرة في إدارة المجتمع لا
بلحاظ خصوص الكبريات العقوبة أن المثال الذي استشهد به الإمام عليه السلام في
صحيحة عيسى بن القاسم وهو أن للرجل يكون له الغنم فيها الراعى... مثال
إداري بحث لا علاقة له بالكبريات الفقهية.

وشرط الأعلمية بهذا المعنى إنما هو في الأحكام الولائية لا في الأحكام
الإلهية التي هي كبروية بحثاً، فإن الأحكام الولائية هي التي تكون نتيجة لمجموع
الكبريات والصغريات أما الأحكام الإلهية، لبحث فهي نتيجة لفهم الكبريات
فحسب.

وإذن هل قائد تشترط في قيادته الأعلمية في النتائج أو قل: في مجموع
الكبريات والصغريات سواء كان مرجعاً لتقليد أيضاً أو لا، لأن نكتة الشرط
المفهومة لا يفرق فيها بين كونه مرجعاً لتقليد أيضاً أو لا.

بل يمكن أن يقال بلحاظ خصوص رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي التامة
سنداً: إنها ناظرة أصلاً إلى القيادة بمعنى المرجعية في الأحكام الولائية ولا علاقة

لها بالمرجعية في الأحكام الإلهية البحث والتي تسمى في زماننا بمرجعية التقليد، وذلك لأن هذه الرواية بالخصوص لم يكن الخطاب فيها خطاباً للتأويل العلويين أو الشيعة الذين كان أسألوف عددهم اجتماع المنصبين في شخص واحد بل كان المخاطبون بها هم أهل السنة والذين كانوا قد أنسوا بالفرق بين المرجع في الأحكام الكبرى وولي الأمر، ولهذا ترى أن الإمام عليه السلام حينما أراد أن يوضح لهم جهلهم بالأحكام لم يذكر من الأحكام إلا الأحكام التي يكون على الوالي بها هو والى العمل به دون مثل الأحكام الفردية.

مشكلة الاختلاف بين القائد والمرجع

ثم إن هذا البحث الذي بحثناه قد يحل لنا مشكلة أخرى أيضاً وتوضيح ذلك: أنه لدى انعكاس القيادة عن المرجعية في التقليد نواجه مشكلة الاختلاف أحياناً بين القائد ومرجع التقليد، فهل نشبع في مورد الاختلاف في هذا أو ذاك؟ وأول ما يتبادر إلى الذهن في حل هذا الإشكال هو أننا نشبع مرجع التقليد في أخذ الأحكام الإلهية، ونشبع القائد في أخذ الأحكام الولائية إلا أن هذا المقدار في الحل غير كاف، وذلك لأن الاختلاف بين القائد ومرجع التقليد يتصور بأحد أشكال ثلاثة.

الأول: الاختلاف بينهما في الأحكام الفردية، وهنا يكفي ذاك الحل المتبادر ابتداءً إلى الذهن، فيقول، إن كل فرد من الأفراد يتبع المرجع الذي يعتقد بأعلميته في الكبريات الفقهية، ولا علاقة لذلك بأنه قد حسم لا يراه الفرد هو الأعلم. والثاني: الاختلاف بينهما في الرؤى الاجتماعية أو السياسية مع فرض

توافقهما على الجذور الفقهية لأمرهما، فهما مثلاً متفقان على الكبريات الفقهية للحرب والسلام، وإنما اختلفا في الحرب أو الصلح نتيجة أن أحدهما يرى الحرب حرباً خاسرة، والآخر يرى الحرب حرباً رابحة وناقصة. وهنا أيضاً يأتي ذاك الحل المشار إليه، فيقال: إن هذه المسألة هي منطقة الرجوع إلى القائد لا إلى المرجع، لأنها منطقة الأحكام لولائية، فهي هنا لم نصطدم بمشكلة عصية على الحل نتيجة اختلافهما، ففي الأول نتبع سرحع وفي الثاني نتبع القائد.

والثالث: هي المنطقة التي يستعمل لإشكال فيها، وهي ما إذا كانت المسألة راجعة إلى قضية ولائية واجتماعية، من قبيل الحرب أو السلم، ولكن الاختلاف الذي وقع بينهما كان نتيجة الاختلاف في الجذور الفقهية، فأحدهما لا يرى جواز حرب البغاة مثلاً، ويرى ذلك محصوراً بالمعصوم، والآخر يرى جواز حرب البغاة لغیر المعصوم أيضاً، أو إن أحدهما لا يرى جواز الحرب الابتدائية، والآخر يرى جوازها، فهنا يستعمل الإشكال لأنه متجمع لمنطقة الولاية ومطقة التقليد في وقت واحد.

وقد التمسنا لذلك بعض الحلول في كتابنا (ولاية الأمر في عصر الغيبة). ولکننا هنا نحاول الوصول إلى الحل عن طريق أقصر وأصوب، وهو ما لعلنا - انضج من ثديا بحثنا.

وتوضيح ذلك: أن قيادة هذا القائد في هذا القسم من الأمور أصبحت قيادة بمعنى المرجعية في الأحكام الإلهية والولائية، أو الرؤى الاجتماعية في وقت واحد، وقد عرفنا أن الشرط في ذلك هو الأعمية في المجموع من حيث

المجموع من العلوم الدخيلة في الأمر، لا الأعلمية في خصوص الكبريات العقلية، وقد فرضنا أن الأعلمية في المجموع من حيث المجموع كانت للقائد لا للمرجع، فيجب اتباع القائد في هذه المنطق من الأمور دون المرجع.

اشتراط الأعلمية للفقهية في التقليد

ثم إن هذه الروايات وإن كان مصتها لقيادة، ولكن تأكيدها على اشتراط الأعلمية الفقهية في القيدة رغم أن علم لفقه هو جزء مما تحتاجه القيادة من العلوم يدل بوضوح على اشتراط الأعلمية الفقهية في التقليد بلا إشكال، بداهة أن النكته في شرط الأعلمية الفقهية في القيادة كانت كامنة فيما تشتمل عليه القيادة من الدخول في الأحكام الفقهية، وإلا فلا يوجد إنسان عاقل يشترط الأعلمية في الفقه في إدارة أمور لا تمت إلى الأحكام الفقهية بصلة، وهذه النكته موجودة في باب التقليد بلا إشكال، مع فرق واحد وهو: أن القيادة كانت بحاجة إلى عدم أخرى كالسياسة والاجتماعية، لأن القيادة قيدة في الأحكام التطبيقية والتنفيذية لا في إعطاء الكبريات بحثاً، ولهذا اضطررنا إلى حمل الأعلمية الفقهية على الأعلمية في النتائج المساوقة للأعلمية في مجموع الأمور المحتاج إليها كبرى وصغرى من حيث المجموع، ولكن التقليد يكون في مجرد الكبريات ولا معنى لحمل الأعلمية الفقهية فيه عن هذا المعنى، فبست الأعلمية في التقليد إلا عبارة عن الأعلمية في الكبريات الفقهية، ومتى ما تواجدت في القائد اجتمعت المرجعية والقيادة في شخص واحد، ومتى ما تواجدت في فقيه آخر جامع لشرائط التقليد افرقتا.

وبهذا البيان بطل ما قد يقال من أنه لا دليل على شرط الأعلمية في التقليد إلا البناء العقلاني في الرجوع إلى الأعلم، وبما أنك تنكر البناء العقلاني على ذلك، ونقول: إن البناء العقلاني إنما هو قائم على رجوع الجاهل إلى العالم من دون شرط الأعلمية فإذا نفي على هذا الأسس بعدم وجوب تقليد الأعلم^(١).

ويرد عليه: ما اتضح لك من أن شرط الأعلمية لا ينحصر مدركه في البناء العقلاني أو السيرة العقلانية، بل الرويات المأصية تدل على ذلك، لأنها وإن كانت راجعة إلى القيادة، ولكنها نصت على الأعلمية الفقهية والتي من الواضح أن دخولها في القيادة يكون بقدر ما تتصل لقيادة بالمتى، أي تندمج في روحها بالتقليد.

على أننا لو تنازلنا عن ذلك والترضنا انحصار دليل شرط الأعلمية في الفقه في مرجع التقليد بالبناء أو السيرة العقلانيين فإنكار هذا البناء أو هذه السيرة لو تم فأنما يشم في موارد العلم الإجمالي بخلاف دون موارد العلم التصيلي، فلا يوجد عاقل مريض يأخذ برأي طبيب مفضل في علاج نفسه مع عدم التصيلي بأن الطبيب الآخر الأفضل منه يُخطئ، الطبيب الأول في علاجه، ويرى علاجه في أمر آخر، النهم إلا بدعوى عن الأخذ أو العمل برأي الطبيب الأفضل، أو كان حرجياً عليه، فرصت السوية إلى الأخذ برأي المفضل.

لإنكار البناء العقلاني على الإطلاق في التقليد بالرجوع إلى الأعلم إلا في

الأمور الخطرة على حياة الإنسان - كما جاء في كتاب فقه الحياة^(١) - غير صحيح. ومما يشير إلى هذا البناء أو السيرة العقلانيين ما مضى من صحيحة عيص بن القاسم: حيث ورد فيها: «فَوَافَهُ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونُ لَهُ الْقَنَمُ فِيهَا الرَّاعِي فَإِذَا وَجَدَ رَجُلًا أَعْلَمَ بِغَنَمِهِ مِنَ الَّذِي هُوَ فِيهَا يَخْرُجُهُ وَيَجِيءُ بِذَلِكَ الرَّجُلَ الَّذِي هُوَ أَعْلَمُ بِغَنَمِهِ مِنَ الَّذِي كَانَ فِيهَا...».

ثم إنه قد يضاف إلى الغيا بعدم وجوب تقليد الأعلام فتيا بجواز تقليد الميت أيضاً مستدلاً تارةً بأنَّ العقلاء لا يفرقون في بينهم وسيرتهم على رجوع الجاهل إلى العالم أو إلى أهل الخبرة بين الحي والميت^(٢). وأخرى بإطلاق أمثال «فاسألوا أهل الذكر»^(٣) أو «لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»^(٤). وصيه فيرجع الرجوع ابتداءً إلى الميت في التقليد وإن بعد العهد بيننا وبينه من حيث الزمن من أمثال الشيخ الطوسي أو الشيخ المفيد وأضرابهما من الأعلام رحمهم الله^(٥).

أقول: إنَّ هذا الكلام فيه غفلة عن أنَّ حركة العلم، وركود من مات يؤذيان بالتدرج إلى حصول الفارق الكبير الهائل بين مستوى فهم الميت لحكم الله ومستوى فهم الحي الذي يفصله عن ذلك سميت زمن طويل، وهذا الفارق الكبير

(١) المصدر المذكور، ص ٢٢.

(٢) فقه الحياة، ص ١٩.

(٣) سورة النحل، الآية ٤، وسورة الأنبياء، الآية ٧.

(٤) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

(٥) المسائل الفقهية، ج ١، م ٦٤، ص ١٢.

لا يستهان به عقلاً، ولا يوجد بناء عقلائي أو سيرة عقلانية على التخيير في التقليد بين ذاك الميت وهذا الحي، وإطلاقات أيضاً تنصرف - بمسببات الحكم والموضوع - عن تقليد ذاك ميت الذي لو أحيى لانقلب في الحال الحاضر من كونه مرجعاً إلى كونه مقبلاً بهذا الحي إلى أن يبلغ مستواه أو يقاربه، فلا يرى حجة رأيه الاجتهادي الطنب حتى على نفسه ما دام يخالفه الحي الذي هو أعلم منه بدرجات هائلة لا يستهان بها، وكيف يجوز تعقيد من لو رجع حيناً لرجع مقلداً؟

على أن الإطلاق إنما يقتضي التخيير إذ كان بدلياً في الحكم التكليفي كالأمر بالوضوء بالماء لا في الحكم الطريقي كالأخذ بخبر الواحد أو بالفتيا ولهذا قالوا: إن الأصل في الخبرين المتعارضين هو التقاط لا التخيير.

وإن فتح الباب لتقليد الميت ولتقليد غير الأعلم معاً على مصراعيه يفتح خطر تكرار تجربة أمثال الشيعة لدى الشيعة من رؤية التمسك بفتاوى عالم ميت قديم مهما عثقت آراؤه وكثرت لدى متأخرين أخطأوه حتى في ما لو كان علماً من أعلامنا العظام في زمانه

الولاية والقانون

هل الولاية فوق القانون أو القانون فوق الولاية؟

إن قلنا: إن المقياس الأولي هي 'كثيرة' الأمة لقوله تعالى: «وأمرهم شورى

بينهم»^(١) وأنتجت الشورى القانون، وتصمّم لقانون بنداً للولاية المقيدة بالقانون وينوده، كانت الولاية تحت القانون

ولكن الواقع أنه لا يمكن حمل الشورى في الآية المباركة على شورى تتولد منها الولاية، إذ لو كان الأمر كذلك للزم خروج وقت نزول الآية عن تحت الآية، لأن ذلك الوقت كان هو وقت حياة النبي ﷺ والنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم»^(٢) فليست ولاية النبي ﷺ مشروطة بالشورى، ولا بأس باختصاص أية ما بمعد زمان نزولها حينئذ يكون رمتها يحافظ مفد نفس الآية خاصاً برمن متأخر كالأيات التي تتكلم عن يوم القيامة، ولكن الأيات التي ليست بلحاط مدادها نطرة إلى زمان متأخر يعتبر وقتها الحاضر بمرة موردها، والمتيقن منها، وتخصيص المورد غير معقول صرفاً، فالمفروض أن تحمل الشورى في هذه الآية المشاركة على الشورى المعقولة في رس النبي ﷺ وهي الشورى المظور إليها في الآية التي أمرت النبي ﷺ نفسه بالمشورة، وهي قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾^(٣) وهذه الآية واضحة في إسناد العزم إلى شخص رسول الله ﷺ لا إلى الناس أو الأكثرية أو الشورى إذ لم يقل: وإذا عزمت فتوكل أو فتوكلوا، وهذا يعني أن الشورى لم تكن لأخذ آراء الناس أو الأكثرية، وإنما كانت لمجرد الاستشارة بآراء الآخرين، والنبي ﷺ وإن

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٨.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

كان عنيًا عن الاستضاءة بأراء الآخرين لأنه متصل بمنبع الوحي، فلا حاجة له إلى آراء الناس، ولكن كان الهدف من ذلك تربية الناس على الاستضاءة بالأراء وتلاقح الأفكار والمشورة، فإذا كان هذا هو معنى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ بقرينة قوله: ﴿وإذا عزمته فتوكل على الله﴾ كست هذه الآية مصرة لقوله تعالى: ﴿أمرهم شورى بينهم﴾ فإن القرآن يفسر بعضه بعضاً.

ولم ترد آية ولا رواية تدل على ضرورة الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية كما هو المألوف اليوم بل كلها كانت مندمجة تحت مبدأ الولاية، وكان المألوف في زمن رسول الله ﷺ أن السلطات الثلاث بيد النبي ﷺ، وكذلك في زمن علي عليه السلام فقد كان القاضي منصوباً من قبل علي عليه السلام يستمد شرعيته في لقضاء منتهمة.

والدليل إنما دل على مبدأ ولاية الفقيه على ما تكلمنا حول ذلك مفصلاً في كتابنا: (أساس الحكومة الإسلامية) وكنت: (ولاية الأمر في عصر الغيبة)، ونتيجة ذلك كله أن هذا الفصل بين لقوى الثلاث وكذلك سائر بقود القانون غير المقدار المأخوذ من نص الكتاب واستتة مباشرة إنما استمدت شرعيتها من ولاية الولي وبمضائه، فإذا الولاية تكون فوق القنون، دون العكس^(١).

(١) وبما يشير إلى ذلك في الدستور الإسلامي الإيراني ما ورد فيه في ص ٦١ في النسخة التي تكون بتدوين علي الخاقاني والمصنوعة لسنة ١٣٥٨ هجرية الشمسية مع أصر الإصلاحات لسنة ١٣٦٨ من أنه من أهال لفائد الموافقة على رئاسة من يتخذه الناس رئيساً للجمهوريه، فلو كانت الولاية للناس وللقانون لم يكن معنى لهذه الموافقة.

شبهات مهدي الحائري^(١)

ينكر مهدي الحائري كون الحكومة من حق النبي والإمام بتعيين من الله تعالى فضلاً عن أن تكون لفتية أو لأي نائب خاص أو حاكم عن الإمام عليه السلام، وإنما الحكومة للناس، وهذا لا ينافي ما نراه في التاريخ من ممارسة بعض الأنبياء والأئمة عليهم السلام الحكم، لأنه كان بتقليد الناس إيتهم قلادة الحكم، ولم يكن بما هم أنبياء أو أئمة ومالكين لهذا المنصب من قبل الله تعالى، وذلك لأن الناس قد يصلون في مستوى الرشد والفهم إلى حد يدركون أن المعصومين عليهم السلام هم أدري بمصالح الناس وأفهم من ناحية، وهم بعيدون عن تأثير الهوى والشهوات في تصرفاتهم من ناحية أخرى، لحكومتهم أصلي من حكومة غيرهم بلا إشكال، ولهذا يقدرونهم الحكم وهذا غير كون الحكم لهم نصباً من قبل الله تعالى، بل الحكم للناس يقدرونه من يشأرون، وليس الحكم بمعنى سياسة البلاد والعباد من تشريع الدين أو من شأن الأنبياء والمرسلين والأئمة المعصومين عليهم السلام ^(١).

واستشهد لهذا المدعى بوجوه:

الوجه الأول:

أن إدارة البلاد وسياسة العباد من القضايا الجزئية والصغرى التي تختلف في وضعها من يوم إلى يوم تبعاً لاختلاف الظروف والأوضاع، وليس لها حال ثابت،

(١) حكمت وحكومت، الطبعة الأولى، نشرات شادي ص ١٤٣ - ١١٤، (بالفارسية).

في حين أنَّ الدين عبارة عن عدد من كبريات عامة نزلت من الله تعالى بالوحي إلى الأنبياء والمرسلين، ويعلم بها الأئمة عليهم السلام ولا يتطرق إليها شيء من التغيير والتبديل لمجرد مرور الزمان، وحلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فلا يعقل أن تكون السياسة أو الحكومة أو إدارة البلاد والعباد من شأن الدين، أو من شأن النبي والإمام بما هو نبي وإمام^(١).

أقول: إن هذا الكلام قد أعطت فيه حلقة مفقودة، ونوضح ذلك: أنه فرضت في هذا الكلام حلقتان: الأولى: حلقة تكبريات والذاتية العامة والتي قال عنها: إنها من الله ومن الدين النازل من السماء بالوحي. والثانية حلقة سياسة البلاد والعباد والتي يجب أن تكون في إطار الكبريات العامة، وهي راجعة إلى تطبيق العبد على أنفسهم ما يناسب تلك الكبريات، وذلك يختلف في الأسلوب من يوم إلى يوم.

أم الحقيقة التي تربط بين تلك التكبريات من ناحية وتلك التطبيقات من ناحية أخرى فهي محذوفة في هذا الدين.

فقد يقال: لا حاجة لنا إلى حلقة وسطى من هذا النمط، لأن الكبريات ثبتت عن طريق الوحي وإبلاغ النبي والإمام، وهي وظائف وتكاليف نازلة على العباد، والتطبيقات هي شأن نفس العبد الذي رُطِبوا بتلك الوظائف.

ولكن هذا الكلام ينشأ من توهم كون المطبق والمطبق عليه شخصية واحدة في حين أنهما شخصيتان، فحتى لو أخذنا بأوسع أساليب الديمقراطية حرية

(١) المصدر السابق، ص ١٤١ - ١٤٢ وص ٦٤ - ٦٥.

وفرضنا أن ذلك يعني حكم المجتمع أنفسهم بأنفسهم أو أمنا بأي وجه من الوجوه بأن الحكم بيد المجتمع يقنّده من يشاء فلا إشكال في أن المجتمع كمجتمع تركيبي شخصية تختلف عن الأفراد بسهم مستقلون، وعنى هذا الأساس يقع التضارب كثيراً بين مصالح لمجتمع ومصالح الأفراد، فإذا فرضنا في أوسع أنحاء الديمقراطية في العالم حرية أن الأفراد يجب أن يخضعوا لدستور صدر من المجتمع كمجتمع يجب أن يمتش نحن المسلمون مسلمين عن أن هذه الولاية للمجتمع أو لأصوات الأكثرية - ولو بهذا المقدار - من أين نشأت؟ ومن الذي يجبر العاصين لرأي الأكثرية على الخضوع لرأيهم، وعلى الأقل بمقدار حفظ أمن البلاد؟ وعلى الخصوص قد توجد في بعض المجتمعات أقلية لا تؤمن حتى بأصل كبرى لروم الأخذ برأي الأكثرية، فمن الذي يرغمهم على ذلك؟ أم هل لا يرضون على ذلك حتى يتحقق منهم الفوضى في البلاد، ويبطل النظم والاستقرار؟ وعندها فالحققة المفقودة في هذا الاستدلال عبارة عن كبري واحدة يجب أن تلحق بالكبريات التي قال عنها: إنها دائمية، وتكون هي الواصلة بين تلك كبريات وما أشار إليه من التطبيقات، وتلك هي كبري من بيده ولاية هذا التطبيق، فهل هو النبي أو الإمام أو الفقيه أو الأكثرية كأكثريّة؟ وأياً كان فهو غير الأمر كأفراد مستقلين.

فالنتيجة: أن هذا الوجه حياديّ تجاه الإيمان بولاية النبي أو الإمام أو الفقيه وعدمه، لأن الإيمان بها وعدمه مرتبط بصيغة تلك الحلقة المفقودة.

الوجه الثاني ١

أنا لن فرصنا التنفيذ بيد من سميّه وليّ المجتمع من نبي أو إمام أو نائب عن الإمام خاصة مع فرض حقّ الإجبار له سقطت لمسؤولية عن المكلّفين، وكذا الأوامر والنواهي والثواب والعقاب، وتوضيح ذلك أنّ الإرادة التشريعية من قبل الله تعالّى إنّما تعني تحريك المكلفين وترغيبهم إلى العمل عن شوق واختيار. ولو كان التنفيذ بيد غيرهم، بل الإجبار كذلك فقد سقط إحساسهم بالمسؤولية، ونُغت الأوامر والنواهي النازلة إليهم، ويروى الاختيار وحلول الإجبار تسقط الوظائف الأخلاقية والأحكام العقلانية والكماليات الشرعية والثواب والعقاب، فإنّ كل هذه قد أخذ في موضوعها الاختيار وعدم الجبر

ولا يحفى أنّ الاختيار والجبر بمعناهما التسمي يحتلّان عن الاختيار والجبر بمعناهما الاجتماعي أو العسكري أو السياسي أو الحكومي، فالثاني هو الذي يزيد وينقص وفق اختلاف الحكومات ونظم القوانين، والأول هو الثابت وفق إدراك العقل وإثبات الفلسفة، إلّا أنّ فرق أحدهما عن الآخر في الحقيقة عبارة عن أن الجبر والاختيار مسميين هما الجوهر الكامن في حقيقة وجود الإنسان، وهما سطون لنفس بمعنى السياسي، وأنّ الجبر والاختيار السياسيين هما ظهور لداك البُطون ويررز ظاهري لذاك الجوهر المكنون^(١).

أقول: إنّ هذا الكلام ينبغي نقاشه من روايات ثلاث:

فأولاً: هل حقّ أنّ الجبر والاختيار نفسيين مع السياسيين أو الاجتماعيين

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢ - ١٤٣ و ١٦١ - ١٦٣.

بطون وظهور شيء واحد، فالأول بطون لهذا الظهور وجوهر لهذه الظاهرة، والثاني ظهور لذلك البطون وقاهرة من مظاهر ذلك الجوهر، أو لا ؟
وثانياً: هل هذا الإشكال محتص بفرض ولاية الأنبياء والأئمة والفقهاء، أو مشترك بين ذلك وبين أوسع النظم الديمقراطية التي يمكن افتراضها في العالم، وأي صورة من الصور التي تترض لنحكومة.
وثالثاً: ما هو جواب الإسلام عن هذا الإشكال؟

أما الأول، فالصحيح أنه لا علاقة لأحد المعين بالآخر على الإطلاق، فالمعنى الفلسفي للجبر والاختيار لا يمت إلى المعنى السياسي أو الاجتماعي لهما بصلة، وليس أحدهما بطوناً والآخر ظهوراً، وذلك لأن مصب أحدهما مباين لمصب الآخر، فكيف يمكن أن يتلاقيا؟

فمصب الجبر الاجتماعي أو السياسي هو ما بعد الشوق، فالحكومة الجابرة تحول بين الإنسان وما يشاق إليه، وترغم الإنسان على صرف النظر عما اشتاق إليه.

في حين أن الجبر الفلسفي لا يحول بين الإنسان وما يشاق إليه، بل يسير سيراً موازياً للشوق، فإن الجبر الفلسفي يعني أن الإنسان لا يحصل له الشوق إلا بالجبر، لأنه يتصور الفوائد المترتبة على فعل تصوراً قهرياً، فيحصل له الشوق قهراً وقسراً، فيتحرك نحو ما اشتاق إليه جبراً وإزاماً، ولا يستطيع أن يفعل غير ذلك، فتري أن الجبر الحكومي حال بين الإنسان وما يشاق إليه، في حين أن الجبر الفلسفي لا يحول بين الإنسان وما يشاق إليه، بل يفترض الجبر على نفس

الشرق وعلى ما اشتاق إليه، فأين هذا من ذلك؟!

وأما الثاني، فهذا الإشكال لو تم لا يختص بمش ولاية النبي أو الإمام أو الفقيه، بل يرد حتى على أوسع ما يمكن أن يفترض في العالم من ديموقراطية، وذلك لأن الديمقراطية ولو بأوسع معانيها تفترض أن هناك دائرتين اجتماعيتين بين الناس: إحداهما: دائرة الحرية الشخصية لكل فرد، والأخرى: دائرة تعدي بعضهم على حرية البعض الآخر. والحكومة لن تكون لا تمنع أحداً عن عمل في دائرة حرّيته الشخصية فهي تمنع وتحول دون التعدي على حرية الآخرين وأي حكومة أخرى تفترض لا يمكن أن تخلو من منع وإجبار.

فإن كان مقصود المستشكل في المقام أنه لا حاجة إطلاقاً إلى الجبر من قبل الحكومة فهذا ما لا تقره كل المجتمعات حتى لديمقراطيات، إذ لا أقل من الجبر في الردع عن التعدي على حريات الآخرين، وإلا لاختل الأمن والنظام، ولا أظن عاقلًا يدعي هذا الادعاء ما عدا ما ينقل عن الشيوعيين من أنه متى ما سادت الشيوعية في العالم استعنى الناس عن أية حكومة من الحكومات، وهذا ما فئده المحققون

وإن كان مقصوده، أن الحكومة الديمقراطية مثلاً بما أنها نابعة من الناس وبالنصويت ويرأي الأكثرية فلا جبر ولا مجبور في البين، لأن الحاكم والمحكوم واحد، وهم الناس، وهذا بخلاف فرص ولاية النبي أو الإمام أو نائب إمام، فجوانه ما عرفت من أن المجتمع غير الأفراد المستقلين، ورأي الأكثرية غير رأي الفرد خصوصاً أن بعض الأقليات لا تشارك في الاقتراع ولا تؤمن أصلاً

بنموذ رأي الأكثرية، وعليه فالجابر غير «مجبور» ولا بد للحاكم من الجبر براً أو فاجراً.

وأما الثالث، وهو جواب الإسلام على هذا الإشكال فالإسلام أحرص نظام على تكامل العباد، وهدفه النهائي هو ذلك، وحتى العبد التي فرضت في القرآن غاية لتحقيق الجن والإنس^(١) إنما كانت تنك ملهم ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾^(٢) وانفتاح باب التكامل على البشر متوقف بشكل كامل على الاختيار بمعناه الفلسفي فإن المجبور لا ثواب له ولا عقاب عليه ولا مسؤولية على عهده ولا يستحق مدحاً ولا دماً أم الاختيار أو الحرية بالمعنى الاجتماعي أو السياسي فلانفتاح باب التكامل على الناس «رقياط وثيق به» ولكن ليس ارتباطاً كاملاً، والإسلام فتح باب حفظ أجواء الحرية والقدرة على التحرك أمام الناس إلى حد حرم التجسس في أمورهم الشخصية، فلا يجوز للحكومة ولا لغيرها التجسس على الناس لكي يبقوا على حريتهم في اختيار ما يختارون من سبيل الرشاد والحير، أو سبيل الضلال والشر ما دام بشر شراً على نفسه فحسب. قال الله تعالى: ﴿ولا تجسسوا﴾^(٣) فليق، لشخص على حرّيته بل ومع حفظه ماء وجهه ما دام لا يعمل الحرام إلا شراً فما دام كدسك يحرم التجسس عليه، بل واغتيابه.

نعم يتجهج الحكم الإسلامي منهج الإخبار في موردين

(١) ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ سورة الدھررات، الآية: ٥٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) سورة المجرات، الآية: ١٢.

الأول: في ظلم الآخرين ولاعتداه على حقوقهم. وهذا الإجبار - محثى لو فرضناه مانعاً عن تكامل الشخص المجبر - لابد منه حفاظاً على حقوق الآخرين، وهذا يوازي ما يقوله الديمقراطيون في مناهبهم من ضرورة وضع الحد على تصرف من يتعدى على حرية الآخرين.

والثاني: لو اتفق صدفة انكشاف أمر المجرم إجراماً شخصياً لدى الحاكم عزّره الحاكم أو أجرى عليه الحد، بل قد يتعرض للقتل أيضاً، ورغم أن ذلك الإجرام لا يرى ظاهراً تعدياً على حقوق الآخرين يكون لهذا النمط من الإجبار أحد ملاكين:

أ - إن الإجرام الشخصي إذا انكشف كان في معرض السرية إلى الآخرين، ومنع الآخرين عن التكامل، فلا بد من الردع عنه ولو جبراً وتهديداً بالتعزير أو الحد أو بالقتل أحياناً، ولو فرض كون ذلك مانعاً عن تكامل المجبر على ترك الجرم، فمع ذلك لابد منه حصة لحقوق الآخرين الذين يحتاجون إلى الجور المساعد للتكامل والذي يختل بإجرام المجرمين رغم التضاض إجرامهم شخصياً بحسب الطاهر، وأخص بالذكر الشرك الذي يعتبره الإسلام ظلماً للبشرية بشكل عام، ولا يكفي في مجاراته بأقل من القتل، ويرى الإسلام أنه لا يوجد حق الحياة للمشرك أصلاً وإن كان يوجد حق الحياة للكتابي مع إعطاء الجزية عن يد وهو صاغر.

ب - إن الإجبار الاجتماعي على ترك الجرم الشخصي ليس بشكل عام مانعاً عن التكامل، فرب إنسان طعت عليه نفسه وجرت به إلى مسيرة الإجرام والنظم

على نفسه، ولا يمكن رده عن ذلك إلا بالإجبار الذي يبعده عن أجواء الزلة والخطأ، وربما يؤدي ذلك بالتدريج إلى تحذو طريق الرشاد بالرغبة والشوق.

الوجه الثالث:

إن القرآن قد حصر وظيفة الرسل في الإبلاغ ونفى عنهم - كرسل - أي وظيفة أخرى كوظيفة الحكم والسياسة قال الله تعالى: ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾^(١) وقال أيضاً: ﴿فذکر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾^(٢) وقال كذلك: ﴿وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾^(٣).

أقول: إن فهم الآيات - حتى ولو افترضنا قطع نظر عن ستة العترة الطاهرة - يتوقف على أقل تقدير على ضم الآيات بعضها إلى بعض، فإن القرآن يفسر بعضها بعضاً، فلا معنى لتفسير هذه الآيات المباركات بمعزل عن آيات أخرى كقوله عز وجل ﴿النبی أولى بالمؤمنین من أنفسهم﴾^(٤) فهذه الآية لوحدها صريحة في أن النبي ﷺ ولي على المؤمنين بمعنى لا يبقى مجالاً للنزود رأي الأكثرية عليه في الأمور لأنه أولى من أنفسهم بهم. ولو كان المفروض أن يستمد شرعية حكمهم وإدارتهم منهم لكانوا أولى بأنفسهم منه ﷺ ولم يكن هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٩ وكذلك سورة الصافات، الآية ١٨ بإضافة كلمة: المهين.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٢١ و٢٢.

(٣) سورة ق، الآية: ٤٥.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

وقد أجاب مهدي الحائري على الاستدلال بهذه الآية المباركة بوجهين:
 الأول: أن كلمة: (الأولي) تعتبر صيغة شغصين، فالمفروض أن تحمل على
 مورد ثبوت الولاية للمؤمنين على بعض النفوس كي يكون الرسول
 أقوى ولاية منهم، وذلك في منحجورين كالصبيان والمجانين الذين
 لهم أولياء من نفس المؤمنين، فالأولية هنا إن كانت بمعنى الولاية
 دلت الآية على أنه متى ما وقع لتراحم في الولاية بين النبي ﷺ
 وأولياء المجانين والصغار كما لنبي ﷺ أولي في ذلك، وهذا مسلم
 عندهم، إلا أنه أجنبي عما نحن فيه.

والثاني: أن كلمة: (أولي) لو كانت هي بمعنى الولاية لزم أن تتعدى بعلى لا يس
 كما يقال: الأب ولي على الابن، ولا يقال: الأب ولي من الابن، في
 حين أن الآية تقول: «النبي ﷺ أولي بالمؤمنين من أنفسهم» ولم تفلح
 على أنفسهم^(١).

أقول: إن جوابه الأول كأنه مبني على تحيل أن الاستدلال بهذه الآية متوقف
 على تفسير كلمة (أولي) بمعنى الأفضلية في الولاية وأقوائية الولاية، وهذا
 يتوقف على افتراض ولي ومولي عليه قبل الحكم بولاية النبي ﷺ كي تكون
 ولاية النبي أفضل وأقوى من تلك الولاية، وكأنه افترض أن هذا متوقف على
 افتراض انفكك الولي عن المولي عليه في ما فرصه قبل الحكم بولاية

(١) بحلة: (حكومة إسلامي، العدد الثاني لسنة ١٣٧٥ الهجرة الشمسية ص ٢٢٥).
 (بالفارسية).

النبي ﷺ لأن الولي والمولى عليه لا يمكن أن يتحدا، ولا نجد ذلك إلا في ولاية العقلاء على مثل المجانين والفُصَر، فيكون معنى الآية لو حملناها على الولاية: أن ولاية النبي ﷺ على مثل المجانين وتُفَصَّر أقوى من ولاية العقلاء عليهم.

وجوابه الثاني أيضاً مبني على تخيل أن طريق الاستدلال بهذه الآية عبدة عن تفسير الأولوية بمعنى الأفضلية في الولاية، وعندئذ من الواضح أن الولاية تتمدني بعلى كما يقال الأب ولي على الطفل، في حين أنها في الآية المباركة لم تتمد بعلى.

وقد أخطأ في افتراض كلمة (على) مكان كلمة: (من)، وذلك لأن كلمة: (من) وافعة في محتها، باعتار أن صيغة التفضيل تُعَدُّن بـس فيقال مثلاً زيد أفضل من عمرو، ولا يقال: زيد أفضل من عمرو، وبكلمة أخرى: أن حرف الجر هنا متعلق بهيئة التفضيل لا بمادة الولاية وكان الأولى به أن يجعل كلمة (على) مكان حرف الباء، ويقول: لو كانت الأولوية بمعنى الولاية للزم أن تكون الآية هكذا: النبي أولى على المؤمنين من أنفسهم، في حين أنه قال أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

والواقع أننا لا نفترض أصلاً كون كلمة (أولى) بمعنى التفضيل في الولاية بمعناها المقصود لنا، فإن كلمة أولى لا تستعمل أصلاً في لغة العرب بهذا المعنى، وإنما الكلمة تعطي معنى أجدر ولصق وأحق ونحو ذلك مما يَتمدني بالباء لا بعلى، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا﴾^(١) وطبعاً

ليس معنى الآية: أنهم أولياء جهنم، وإنما معناه أنهم أجدر بجهنم من غيرهم، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَتَلَذِّبُنَّ تَبَعُوهُ﴾^(١) يعني أنهم أجدر الناس به ولا يعني أنهم أولياءه بالمعنى المقصود في المقدم.

وفهمنا لمعنى الولاية بالمعنى المصطوح لدينا من قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ ليس من كلمة أولى، بل من مجموع الجملة، إذ لا يعقل أن يكون شخص أجدر بشخص آخر من نفسه إلا إذا كان ولياً له، وإلا فلكل شخص أجدر من غيره بنفسه كما هو واضح.

وبعد هذا البيان لم تبق أي مكتة تشخيص الآية بمثل موارد الأبطال والمجانين.

وأيضاً يدل على المدعى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٢) فهذه الآية المباركة واردة في الأوامر الولاية أو قل: الحكومية لا في لأوامر الإلهية وحسب بدليل عطف الرسول على الله حيث قال: ﴿إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا فَتَحَرَّوْا عَنْهُ﴾ ونحن نعلم أن الأحكام الإلهية كثيراً ما تكون مشروعة من قبل الله مباشرة فحكم الله لا يُنسب للرسول، ففي حين أن حكم الرسول يُنسب لله، لأن الرسول منصوب من قبل الله، فإشراك الرسول مع الله في القضاء دليل على أن سطر ليس إلى الأحكام الإلهية وحسب، بل إلى الأحكام السلطانية فالآية واضحة في أن أحكام الرسول السلطانية واجبة

(١) سورة آل عمران الآية: ٦٨

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦

الاتباع من قبل المؤمنين.

يبقى احتمال أن يكون صدور الأحكام السلطانية من الرسول ﷺ مشروطاً بأخذه هو برأي الأكثرية.

وهذا يدل على قوله تعالى: ﴿وإذا عزمتم فتوكل على الله﴾ حيث نسب العزم إلى الرسول وحده مما دلّ على أن اشورى لم تكن لحجّة رأي الأكثرية عليه. على أن إسناد سلب الخيرة عن المؤمنين إلى الرسول يدلّ على أن الرسول بعنوان الرسول موضوع لهذا الحكم لا بعنوان آخر كعنوان كونه مختاراً للشعب. وقد اعترض مهدي الحائري على الاستدلال بهذه الآية المباركة بأن هذه الآية مخصوصة بباب قضاء التحكيم هي المرافعة بقرينة قوله: «قضى» فلا علاقة لها بالأحكام الحكومية^(١).

وأجاب عنه سماحة الشيخ جوادى الأملى حفظه الله: بأن عطف الرسول على الله من دون تكرار كلمة «قضى» يدلّ على أن القضاء هنا بالنسبة لله وللرسول بمعنى واحد، وعليه فحمله على قضاء التحكيم غير صحيح، لأن قضاء التحكيم لا يسند إلى الله تعالى، على أن المفسرين ذكروا في شأن نزول الآية: أنها نزلت في قصة رواج نسب الأسدية بنت جحش أو أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط مع زيد بن حارثة، حيث أبت تلك المرأة وأسرتها من العمل بأمر رسول الله ﷺ بهذا الزواج لعدم التكافؤ بين الزوجين في رأيهم، فنزلت هذه الآية المباركة فرفضوا بهذا الزواج، وليست الآية مختصة بهذه القصة لأن المورد

(١) مجلة، (حكومت إسلامي)، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

لا يكون مخصصاً أو مقيداً^(١).

أقول: الحكم القضائي لرسول الله ﷺ في المرافعات كالحكم الولائي له ﷺ في الحكومة، إن صحت نسبة الثاني إلى الله تعالى لكونه هو الناصب لرسول الله ﷺ في هذا المنصب صحت نسبة الأول أيضاً إليه تعالى، والألم تصح النسبة في كليهما.

والأولى في الجواب عن إشكال مهدي الحائري أن يقال: إن القضاء مطلق لغة، وله عدة مصاديق كالقضاء التكريني مثل قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ مِائَاتٍ﴾^(٢) والقضاء التشريعي كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(٣) والقضاء التحكيمي كقوله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمَوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجْعِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٤) ويفهم المقصود في كل هذه الموارد بقريضة المتعلق، وبما أن المتعلق لي قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ مطلق الأمر، فتخصيصها بالقضاء التحكيمي لي موارد المرافعة بلا موجب، بل يشمل مطلق الأوامر الولائية بما فيها الأوامر القضائية والحكومية.

وأيضاً قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٥.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٨٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٤) سورة النساء، الآية: ٦٥.

منكم»^(١) يدلّ على وجوب طاعة أوامر الرسول الحكومية والسلطانية، لأنّ عطف أولي الأمر على الرسول قرينة على كون النظر إلى أحكام ولي الأمر لا الأحكام الإلهية، أي: أطيعوا الله في أحكامه الإلهية وأطيعوا الرسول وأولي الأمر في الأحكام الولائية، ولذا فصل بين الله والرسول بتكرار كلمة: أطيعوا، ولم يفصل بين الرسول وأولي الأمر بتكرار تلك الكلمة، بل عطف أولي الأمر على الرسول تحت أمر واحد بالإطاعة ممّا دلّ على أنّ إطاعتهم من منسوخ واحد. ويبقى هنا أيضاً احتمال أن يكون قد أخذ في موضوع الأوامر السلطانية للرسول عدم مخالفة رأي الأكثرية.

وهذا أيضاً بطله آية: «وإذا عزمتم فتوكل على الله» الدالة على أنّ العزم خاص بالرسول بالبيان المصهي مع أنّ سبب وجوب الطاعة إلى الرسول ظهيرة أيضاً في كون الموضوع هو الرسول بما هو رسول لا بما هو منتخب الناس. وقد اعترض مهدي الحائري على الاستدلال بهذه الآية بأن معنى أولي الأمر في المقام ليس هو أولياء الأمور، بل هو معصومون بشريعة، وعطفه على الرسول من باب عطف العام على الخاص، ولأمر بحاجة الله والرسول والعالمين بالشريعة وهم المعصومون أمر إرشادي لوجوب الامتثال عقلاً، إذ لو كن الأمر بالامتثال مولوياً لتسلسل^(٢).

وأجاب عنه سماحة الشيخ جوادي، «لأنني في ما أجاب بأن تكرار كلمة:

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) مجلّة: حكومت إسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

﴿أطيعوا﴾ شاهد على أن محور إطاعة لله ومحور إطاعة الرسول وأولي الأمر محوران، وليس محوراً واحداً، فمحور لأولي الأحكام الكلية الإلهية، ومحور الثانية الأحكام الولائية والحكومية، وكذلك الأحكام المفهية التي يصادف أن النبي ﷺ يُصدرها عن طريق الإلهام وحديث القدسي لا عن طريق الوحي القرآني، وحمل كلمة: ﴿أولي الأمر﴾ على المعنيين بالشرعية بخلاف الظاهر، فأولئك يسمون بمثل عنوان (أهل الذكر) كما في قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾^(١)، وأولياء الأمور يسمون بأولي الأمر^(٢).

وعلى أية حال فهذه الآيات المباركات تدل على أن الحصر في مثل قوله: ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾ أو ﴿لست عليهم بمسيطر﴾ أو ﴿ما أنت عليهم بجبار﴾ ليس في مقبل ولاية الأمر أو حق الجبر الحكومي الذي لا يمتد إلا إلى ظاهر من يجبر، ويجبره عن ترك الظلم أو ترك الإجرام، بل هو في مقابل الجبر البطني والجوهري الذي يمتد إلى النفس، أي أن عليك البلاغ ولست جباراً له على الإيمان الذي هو أمر قلبي لا تنه يد القدرات الظاهرية، بل هو بمحض اختيار الفاعل.

ونظير ذلك في القرآن قوله سبحانه وتعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾^(٣) لهذه الآية لو كانت وحدها كان يحتمل حملها على الإكراه الظاهري، ولكن هذا

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٢) مجلة حكومت إسلامي، المصدر السابق، ص ٢٤٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

الحمل مخالف لآيات إجبار المشركين على الإسلام أو القتل، قال الله تعالى: ﴿برأءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن من يحزى الكافرين وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأقوا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾ (١) فهذه الآيات صريحة في أن المشرك إن كان ممن دخل للعهد مع المسلمين فيما قبل نزول هذه الآيات ولم ينقض العهد بشكل وآخر وجب بسام عهد سي مدته ولكن بعد نهاية المدّة لا يجتدد معه العهد، بل يقتل لو لم يستعد للإسلام.

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون﴾ (٢) فهذه الآية أيضاً صريحة في أن المشركين مهدورو الدم، إذ لو كانوا مصونين لساناً، هل صيانة أنفسهم مشروطة بالجزية أو لا ؟ فإن قيل: نعم، فلماذا قيدت الآية «كريمة الجزية» بكونها من الذين أوتوا

(١) سورة التوبة، الآية: ١ - ٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

الكتاب ؟ وإن قيل : لا، لزم كون المشرِك أحسن حالاً من الكتابي.

وكلّ هذا يجعلنا نحمل قوله تعالى ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ على الإكراه الباطني، أي أن من يسلم إسلاماً حقيقياً فإنما يسلم باختياره، ولا سبيل للسيطرة على القلوب، وإنما المهمّ تبين الرشد من الغي.

وآيات كون وظيفّة الرسول ﷺ هي الإبلاغ لا السيطرة أو الجبر كلها تكون بهذا المعنى

ووزان هذه كلها وزان قوله تعالى : ﴿ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴾^(١) وقوله تعالى : ﴿ أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾^(٢) وقوله عز وجل : ﴿ إنك لا تسمع المرقى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين ﴾^(٣) وقوله عز من قائل : ﴿ أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي ومن كان في ضلال مبين ﴾^(٤).

وكل هذا لا يعني أن الله سبحانه يريد أن يخبر نبيّه بعجزه عن جبر الجنان والقلوب على الإيمان حتى يقل : إن هذا إخبار عن أمر بديهي وواضح، بل يعني أنه سبحانه وتعالى يصدد تسليّة الرسول ﷺ وبيان أنك أدّيت ما عليك من البلاغ، أمّا عدم إيمانهم فليس به بأس عليك، لأنك لست مصيطراً على القلوب. فوزان هذه الآيات جميعاً وزان قوله تعالى : ﴿ فإن الله يضلّ من يشاء ويهدي من

(١) سورة يونس، الآية: ٩٩.

(٢) سورة يونس، الآية: ٤٢.

(٣) سورة النحل، الآية: ٨٠ وسورة الروم، الآية ٥ إلا أنه ورد فيها فذلك.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٤٠.

يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ﴿١﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (٣).

وما حملنا عليه الآيات المباركات (من أنه ليس على النبي ﷺ هداهم والسيطرة على القلوب لعطفها إلى الإيمان دون نفي ولاية الرسول ﷺ والحصر في التبليغ إضافي لا حقيقي) إن لم يكن هو المصروف إليه الآيات استداءً بالمناسبات العرفية فلا أقل من أن آيات الولاية التي أشرد إليها قرينة على ذلك

الوجه الرابع

أن الدليل على أصل النبوة العلمية والإمامة والتشريع لدى علماء الكلام قاعدة اللطف، وقد قالوا: إن الأحكام الشرعية أضاف في الأحكام العقلية، أي أن العقل يحكم بضرورة الأخذ بكل حس وبكل ما فيه المصالح، والتجنب عن كل قبيح وكل ما يشتمل على المفاسد، ولكن عقولنا قاصرة عن إدراك الجزئيات من ناحية، وتستتر أحياناً تحت عذر الشهوات والميول من ناحية أخرى، فاحتجنا إلى لطف الله تعالى بإنزال الأحكام الشرعية التي ترشد العقل إلى التفاصيل وتنفض عنه خبار الشهوات، حتى نمختار نحن بأنفسنا وباحتيارنا تطبيق ما هو

(١) سورة فاطر، الآية ٨

(٢) سورة القصص، الآية ٥٦.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٧٢.

صالح ورفض ما لا يصلح.

وهذه القاعدة كما ترى لا مساس لها بالتنفيذ الذي هو من شأن الناس وشأن الحكومات، وإنما هي راجعة إلى التشريعات العامة، فوظيفة النبي والإمام - بما هو نبي أو إمام - إنما هو إيصال تلك التشريعات، وأما الحكومة والسلطة فهي حارجة عن وظائفهما

وقد في ما قال: إن كون الأحكام شرعية الطاماً في الواجبات العقلية إنما يتم في غير العبادات مما يكون للعقل فيها حكم إجمالي، ولكنه لا يعرف التفاصيل، فالأحكام الشرعية ليست هي واقعها أموراً تأسيية، بل هي إرشاد إلى نفس الأحكام العقلية، ولا يتم في العبادات، فإن حكم الشرع فيها تأسيس بحث لأنها مشروطة بالتقربة ولا موضوع للتقربة قبل الأمر، فقبل الأمر لا حكم للعقل في المقام^(١).

أقول، إن كان مقصوده بذلك خروج قسم العبادات من بين التشريعات عن قاعدة اللطف كان هذا نقضاً عليه في استدلاله لعدم اشتمال التشريع على الحكومة والسلطة بخروجها عن قاعدة اللطف، فإن التشريع مشتمل على العبادات رغم خروجها في فرضه عن قاعدة اللطف. وإن لم يكن مقصوده ذلك لم يرد عليه هذا النقض.

وعلى أي حال فمجرد عدم دلالة قاعدة اللطف التي هي دليل النبوة العامة على لزوم تشريع الحكومة أو السلطة لا يدل على عدم تشريع ذلك، فإن عدم

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص ١٣٥ - ١٤١.

الدلالة ليست دلالة على العدم، بل يجب علينا بعد أن ثبت لدينا أصل النبوة والتشريع بقاعدة اللطف أو غيرها أن نرجع إلى نفس التشريع لكي نرى هل يشتمل على تشريع حكومة ما أو لا، وهل شرع ولاية النبي أو الإمام أو الفقيه أو لا ؟ فإن اقتنعنا بالعدم نتيجة باقي أدلة مهدي الحائري أو نتيجة أي دليل آخر فهذا لا يمت إلى بحثه لقاعدة اللطف بصفة، وإن اقتنعنا بتشريع ذلك بطل مدعاه. كما أن دليل النبوة الخاصة وهو الإعجاز ثبت لنا أيضاً أصل التشريع، ولكن لا يثبت لدينا مقدار حدوده وسعته، فنرجع إلى نفس التشريع كي نعرف حدوده ومقدار سعته، ولو زاد على المقدار الذي لا بد منه بلحاظ أصل الإعجاز ودعوى النبوة.

الوجه الخامس :

قوله تعالى ﴿ لقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط... ﴾ (١).

فهذه الآية واضحة في أن شأن الأنبياء إنما هو تعليم الكتاب والعدل وإقامة البينات. وأما القيم بالقسط وهو عبارة أخرى عن إقامة الحكومة العادلة فهو عمل الناس أنفسهم وليس عمل الأنبياء بما هم أنبياء (٢).

أقول: لو فسرنا القيام بالقسط بمعنى تنبؤ بالعدل بمعناه الواسع والذي

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

(٢) حكمت وحكومتها للمصدر السابق، ص ١٤٠.

يكون أحد أفراد إقامة الحكم العادل كما يكون أحد أفراد أداء أحد المكلفين للأمانة وترك الخيانة، وأحد أفراد العمل ببقية لوظائف الشرعية والتي تختلف من الرجل إلى المرأة، ومن فئة إلى فئة، ومن فرد إلى فرد لاختلاف الوظائف الشرعية ومصاديق العدل بين الناس، فمن الواضح أن الآية تكون انحلالية بعدد أفراد الناس، ويكون معنى الآية. أن لهدف من بعث الأنبياء بالبينات والكتاب والميران هو أن يقوم كل أحد بما عليه من القسط، أما ما هو مصاديق القسط لكل واحد واحد؟ فليست الآية بصدده، ومن جملة مصاديق القسط هو الحكم بالعدل، ولكن لم تكن الآية بصدد بيان أن هذا المصدق وظيفة من؟ فهل هو وظيفة الناس مجموعهم عن طريق الانتخاب حاكم عادل مثلاً، أو وظيفة النبي أو الإمام أو الفقيه أو غير ذلك؟ ركل ذلك نخرج عن معاد هذه الآية المباركة، ويكون وزان هذه الآية وزان قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١) بناءً على كون المقصود بذلك خلافة البشرية لا خلافة شخص آدم ﷺ ولو بقرينة تخوف الملائكة من فساد في لأرض وسفكه للدماء، فإن هذا التخوف لم يكن من شخص آدم ﷺ، بل كان من الإنسانية، فقد يقال على هذا التفسير: إن أوضح مصاديق الخلافة هي البرة، ومن الواضح أنها ليست للإنسانية بل لشخص آدم وباقي الأنبياء ﷺ، والجواب عن ذلك هو أن بالإمكان أن تكون الخلافة وصفاً للإنسانية ويكون المقصود أن الإنسانية بمجموعها يجب أن تقوم بوظيفة الخلافة كل بحسب ما يناسبه، فمنهم من يحرق الأرض، ومنهم من يستخرج

خيرات الأرض وبركاتها، ومنهم من يساعد المحتاجين، ومنهم من يتكفل عبء النبوة، ومنهم من يعثر الأرض، ومنهم من يفعل غير ذلك. وأما من يعمل ما يحالف مقتضى الخلافة فهذا عصيان مه للعهد، وخيانة منه للأمانة، وهذا لا يعني أنه لم يكن جراً مما هو بمجموعه خليفة لله وهي الإنسانية، وإنما يعني عصيان الخليفة لأمر المستخلف وعدم قيامه بوظائف الاستخلاف، فلتكن الآية في المقام أيضاً من هذا القيل، أي أن تقيم بانقسط يكون من شأن الإنسانية ككل، وكل يعمل وفق حصته من القسط، ولا يعرف من ذلك أن الحكم العادل حصّة من؟

وأما إذا قلنا: إن المقصود بقوله تعالى ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ هو إقامة الحكم العادل ولو بقرينة قوله بعد ذلك ﴿وأنزّلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ فالآية دلّت على أنه يجب على الناس بمجموعهم إقامة الحكم العادل، ولكن هذا لا يدلّ على ما يريده المستدل من أن الحكم حقّ للناس يقدّونه من يشأّون، وذلك لأنّ الآية إنّما هي بصدّد بيان أن تعيذ الحكم العادل على الناس، وهذا واضح الصحة، لأنّ الله تعالى لا يأتي هو بتعديد مبشرة بل التنفيذ الخارجي على الناس وحتى لو قلنا بولاية النبي أو الإمام فالذين يقدّون هذه الولاية خارجاً هم الناس، ولهذا حينما عصوا ولم يقدّوا ولاية عبيّ عليه السلام أصبح جديس البيت.

والخلاصة: أن تنفيذ الناس للحكم لا يدلّ على أن حقّ الحكم كان بيدهم، ففعل حقّ الحكم قد أعطاه الله لنبي، وكن التنفيذ على أيّ حال يكون بيد الناس، وعلى أكتافهم، فلو أجمعوا على مخالفة الأوامر الولاية للنبي أو الإمام

لمعجز النبي أو الإمام عن الحكم، ولو نصره ودعموه وأيدوه جلس على منصة الحكم وعمل بالوظيفة.

ويكفي في إبطال الاستدلال بهذه الآية مجرد احتمال صحة التفسير الذي ذكرناه، إذ لا دليل على أن الآية بصدد بيان قضية حقوقية، أي من له حق الحكم لا بصدد بيان التنفيذ الخارجي فحسب.

الوجه السادس :

أن السياسة والحكومة - كما قلنا - هبارة عن تنفيذ الأحكام الجزئية التي تختلف من زمان إلى زمان ويشجع دلالة الأحكام الكلية والتشريعات على ذلك التطبيق والتنفيذ، لأن التطبيق والتنفيذ أو عدمه يكون من مرحلة المعين والامتنال، وهما متأخران عن مرحلة التشريع فكيف تتعلق بذلك مرحلة التشريع؟ إلا أن يفترض تعلق تشريع آخر بالامتنال والتنفيذ، وعندئذ فلا بد من امتثال ذاك التشريع الآخر وتنفيذه، ونحتاج أيضاً إلى تعلق التشريع بهذا الامتنال والتنفيذ الجديدين وهكذا إلى أن يتسلسل الأمر^(١).

ومن هنا تتضح وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً، فهي ليست إلا مجرد أمر ونهي دون الإيجاب والتنفيذ، وأمر الشريعة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن هو إلا إرشاداً إلى حكم يعقل بذلك، إذ لو كان أمراً مولوياً وخالفاً لمعروف جديد ومنكر جديد لاحتاج أيضاً إلى أمر الشريعة بالأمر به أو النهي

(١) حكمت وحكومته المصدر السابق، ص ١٦٥ - ١٦٦.

عنه، وهكذا إلى أن يتسلسل^(١).

أقول: إن الذي يكون الأمر به مستترماً لتسلسل إنما هو امثال الشخص للأمر الأول، وهو آخر حلقات تطبيق المعروف، فلو احتاج آخر الحلقات وهو الامثال إلى تجديد أمر ولم يكسب الأمر الأول للإيصال إلى حلقة الامثال بواسطة حكم العقل فكان لابد من أمر آخر بالامثال لزم التسلسل أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الإيجاب الحكومي فهذه كلها حلقات وسطية للانتهاء إلى الحلقة النهائية وهي عمل الأمور والنهي أو المحكوم بالمعروف وتركه للمنكر، والأمر بهذه الحلقات الوسطية يكون للانتهاء إلى تلك الحلقة الأخيرة، فإن لم تحتاج تلك الحلقة الأخيرة إلى أمر انقطع التسلسل. نعم، نفس الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو الإيجاب الحكومي حلقات أخيرة وتعتبر امتثالاً بالقياس إلى أمر الشريعة بهذا الأمر أو النهي أو الإيجاب، ولم يقل أحد: إن امتثال الأمر بهذه الأمور بحاجة إلى أمر آخر.

الوجه السابع :

قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾^(٢) فالبيعة التي هي بمنزلة الانتخاب لرئيس الحكومة وقعت من الناس لرسول الله ﷺ والله تعالى بارك لهم ذلك، فمنصب الحكم إذن من الناس ولا

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٢) سورة التفتح، الآية ١٨.

ينشأ من ذات النبوة والرسالة^(١).

والتاريخ أيضاً يشهد على وقوع البيعة للنبي ﷺ ولعلي ﷺ فأوجب ذلك جلوسهما على منصّة الحكم. في حين أن النبوة أو الإمامة كانت ثابتة لهما من قبل^(٢).

أقول: إن البيعة لها تفسيران.

الأول: ماقصده المتدّل من أن البيعة هي التي منحت الولاية والحكم، فلم

يكن للنبي ﷺ أو للإمام ﷺ هذا المصّيب قبل البيعة من قبل الله

والثاني: أن البيعة تعهّد للطاعة بوجود للمبايع (بالمفتح) نوع وشوق بأنهم

سيوفون به، فيكون عملاً من عوامل عدم التشلّ في الأمر، فيقدّم

النبي ﷺ أو الإمام عليّ موارثة الأمور عملاً، إذ لا معنى للقيام بالأمر

من دون أنصار، ولا دليل على أن النبي ﷺ أو الإمام ﷺ قبل البيعة

يلحظ المعنى الأول، بل الدليل في بيعة العدير وقع على العكس،

لأننا بعد أن عرفنا في ما سبق أن آية: «النبيّ أولى بالمؤمنين من

أنفسهم» تدل على الولاية نقول إن قوله ﷺ في يوم الخدير: «أست

أولن بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعليّ

مولاه»^(٣) دل على ثبوت ولاية الحكم لعليّ ﷺ قبل البيعة، لأن البيعة

(١) حكّت وحكومت، المصدر السابق، ص ١٥٢ - ١٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٣) البحار، المصدر السابق، ج ٣٧، ص ١٢٨ وغيره من الموارد الكثيرة.

وقعت بعد هذا الكلام لا قبله.

الوجه الثامن :

قوله تعالى: ﴿أمرهم شورى بينهم﴾^(١) فقد دلت الآية المباركة على أن أمر الحكم والسياسة نعيته الأمة نفسها عن طريق التشاور في ما بينهم، وليس أمراً خاصاً بالنبي أو الإمام باعتباره نبياً أو إماماً^(٢).

والجواب، أن الشورى في الآية المباركة يمكن أن تقصد بها جمعية رأي الأكثرية على الأقلية، وهذا ما قد نستفيه شورى الولاية، ويمكن أن تقصد بها شورى الاستفتاء، أي أن المؤمنين يديرون أمورهم عن طريق استفتاء البعض بأراء البعض وتضارب الآراء التي تنتج الاسترشاد إلى الرأي الأصوب من دون افتراض جمعية لرأي الأكثرية، أو افتراض كون رأي الأكثرية هو الأصوب دائماً وعلى الثاني تكون الآية اجنبية عما نحن فيه، ولم نر في الآية المباركة ما يعين المعنى الأول، بل يوجد في القرآن ما يبطل المعنى الأول بلحاظ زمان حياة النبي ﷺ من قبيل آية الشورى الأخرى، وهي قوله: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾^(٣) ومن قبيل الآيات الثلاث التي أشرنا إلى دلالتها على ولاية النبي ﷺ وتقدم رأيه على رأي المؤمنين ووجوب طاعته عليهم، فإذا بطل هذا المعنى بلحاظ زمن النبي ﷺ قلنا: إن إخراج ذلك الزمان من آية: ﴿أمرهم

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٨.

(٢) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص ٨٢ و ١٥٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٦.

شورى بينهم» يكون من سنخ إخراج لمورد من تحت العام، وهذا لا يجوز،
فينحصر الأمر في تفسير الآية بالمعنى الثاني من المعنيين اللذين ذكرناهما
للسورى^(١).

الوجه التاسع،

قوله ﷺ في نهج البلاغة: «لابد للكس من أمير يز أو فاجر يعمل في أمره
المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيه، ويقاقل به
العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضموف من القوي حتى يستريح يز ويستراح من
فاجر»^(٢).

هذا الكلام واضح في أن التعامل الذي لابد منه في تعيين الأمير أو السلطة
التنفيذية هو أن تكون له الرؤية والقدرة الكاملة في تدبير الأمور، وحفظ البلاد،
وحراستها بحدودها عن الأعداء، ولا يشترط في أصل الإمرة أن لا يكون فاسقاً
فاجراً ما لم يضرب لبقه تدبيره لأمر البلاد والإمرة، فإن الهدف من قوة الحكومة
أن يتمكن المؤمن من القيام بوطنه لإيمانية، والكافر أيضاً من أخذ متعته من
نظم البلاد مع التزامه هو بالنظم والمقررات. وهذا تعاماً كحال الطبيب الذي
يكون الشرط في طبائته مراعاة الأمانة والسفة في العلاج كي لا يخاطر بحياة

(١) وقد يؤخذ المعنى الثاني في الآية أن الشورى من مادة التشاور والمشورة التي هي بمعنى تبادل الآراء
والاستشارة وطلب الإرشاد، وليس فيها لغة معنى ملاحظة عدد الآراء التي لابد منها في المعنى الأول.
(٢) نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

المريض وسلامته وإن كان غير متقيد بموازين الأخلاق والمذهب ما دام لم يضر ذلك بأمانته بشأن المريض.

لهذا خير دليل شرعي على انفصال الحكومة عن الدين^(١).

أقول، إن هذا النص المبارك إنما أشد في حاجة الناس إلى أمير من هذا القبيل. أما أن هذا الأمير هل تقتصر قميص الأمانة بحق أو لا، فلا توجد في هذا النص من قريب أو بعيد الإشارة إليه، ولهد نرى أن هذا النص إنما اقتصر على ذكر إدارة الأمور والأمن واستراحة البر و تمتاع الكافر وتقوية الضعيف، ولم يذكر مجيء الأمير عن طريق انتخاب الناس، فرئنا يأتي أمير عن طريق القهر والغلبة، ولكنه حينما يسيطر بالمهر والغلبة يحقق السود المذكورة في هذا النص فيصبح هذا الأمير حدين محققاً في أمارته^٢ أو ليست حقيقتيه منافية لما يؤمن به هذا المستدل من أن حق الحكم للناس يقتضونه من يشأون^٣ وهل كان حكم معاوية والذي هو مورد هذا النص من هذا القبيل^٤ أم هل عمل الحكمان حقاً بالانتخاب بالنيابة عن الناس حتى ورد هذا الكلام من قبله^٥ ردّاً على الحوارج الذين رفضوا نعوذ حكم الحكّمين^٦ أو پس التاريخ حدثنا بشكل قطعي عن خيانة الحكّمين أو تزوير عمرو بن العاص عن أبي موسى الأشعري^٧!

ثم إننا إلى هنا كان هدفنا إبطال شبهات مهدي الحائري في ولاية النبي والإمام، ولم نكن بصدد إثبات ولاية النبي والإمام والتي تعتبر لدى الشيعة من الواضحات، إلا أننا أشرنا بالمناسبة إلى بعض الآيات التي تدل على ولاية النبي،

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص ١٩٦.

ويتبع علمنا بقيام الإمام مقامه دلت على ولاية الإمام أيضاً وهي قوله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وطبعاً المتيقن من أولي الأمر بعد النبي ﷺ هم الأئمة عليهم السلام وقوله تعالى: ﴿ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾.

ونحن نتعدى من النبي والإمام في "ولاية إلى الفقيه في عصر الغيبة بالتوقيع المروي عن الحجة عجل الله تعالى فرجه: «أنا المعوِّذ الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»^(١).

وقد تكلمنا عن تفصيل الاستدلال بهذا الحديث على ولاية الفقيه في كتابنا (أساس الحكومة الإسلامية) وكتابنا (ولاية الأمر في عصر الغيبة)، ولست هنا بصدد تكرار ما مضى في الكتب السابقة.

وقد أورد مهدي الحائري على الاستدلال بهذا التوقيع لولاية الفقيه بأننا يجب أن نفهم أولاً ما معنى الحجة في هذه الرواية، وهل كلمة: (الحجة) أر (الحجة) تشتمل على معنى إدارة البلاد؟

فنقول: قد ذكروا للحجة عدة معانٍ:

١ - الحجة بمعنى الدليل، فإن قصد بالدليل البرهان المطلق كان معنى ذلك القياس البرهاني المشتمل على الصغرى والكبرى والنتيجة مع فرض الصغرى والكبرى من اليقينيّات

(١) إكمال الدين وإتمام النعمة، المصدر السابق ب ٥٥ التوقيعات، التوقيع الرابع.

٢ - الدليل العيني، وهو غير الدليل المنطقي بمعنى القياس الذي ذكرناه في المعنى الأول، وذلك من قبيل العلة التي هي دليل لشيء على المعلول، أو المعلول الذي هو دليل لشيء على علة

٣ - الحجّة بالمعنى الذي يكون موضوع علم أصول الفقه أو قل: هو العرض المحمول في علم الأصول على دت الحجج، فيقال: الشهرة حجّة في الفقه، والاستصحاب كدلت، وانكذب والسنة والإجماع كذلك، وما إلى ذلك.

٤ - أفاد الشيخ الأنصاري رحمته أن الحجّة بمعناها الأصولي تعني الحد الأوسط المثبت للأكبر على الأصغر

٥ - أفاد أستاذنا الأعظم ^(١) أن الحجّة التي يبحث عنها الفقيه في علم أصول الفقه هو ما يحتاج به العبد على المولى والمولى على العبد في الطاعة والعصيان، وكل من يعتبر مسؤولاً مع من يعتبر أصغر منه وولياً عليه دينياً أو أخلاقياً أو اجتماعياً، فمثلاً من يعتقد بحجّة الاستصحاب اجتهاداً أو تقليداً وأثبت الاستصحاب حكماً إلزامياً عليه وخالف كان لله تعالى أن يحتاج عليه بالاستصحاب، ولو لم يكن الاستصحاب الإلزام عنه فترك وكان الإلزام ثابتاً في علم الله تعالى كان نعبداً أن يحتاج بهذا الاستصحاب كعذر لتركه ونحو ذلك سائر الحجج مع الفقه التي ثبتوا حجّيتها في علم الأصول، بل وحتى القطع فإنّه حجّة يحتاج به الله على عباده وبالعكس،

(١) يعني آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر.

لحجة القطع تعتبر من مسائل علم الأصول خلافاً للمحقق
الحراساني^(١).

والحجة في التوقيع الماضي تكون بهذا المعنى الأخير، فكما أن كلام الإمام
في الأحكام الكلية الشرعية حجة يحتاج به المولى على العبد وبالعكس، كذلك
الحال في لتوى الفقيه، وبما أننا أوضحنا أن المسائل الجبرية السياسية
والحكومية المتغيرة من زمان إلى زمان يست فاحلة في الفقه الذي يكون كلام
الإمام فيه حجة بين العبد والمولى فتوى الفقيه أيضاً كذلك، فعلى كل حال
نقول. إن الأحكام الفقهية إن هي إلا أحكاماً كلية ثابتة. أما الجزئيات المتغيرة فلا
يمكن أن ترتبط بالفقه والفقيه.

وأساساً مسألة ربط الحادث بالقديم التي تعتبر من المسائل صعبة العلاج في
لفلسفة ما وراء الطبيعة عبارة عن ربط المتغيرات بالثوابت: والارتباط الوحيد
الذي يمكن أن يفترض بين الفقهارة ولسياسة إنما هو ارتباط المفهوم بالمصدق
أو الكلي بالجزئي، ومقام المقابلة إنما هو مقام تشخيص الكبريات، أما تشخيص
المصاديق والموصوعات الجبرية ومتغيرات الطبيعة فلا امتياز للفقيه على غير
الفقيه في ذلك^(٢).

أقول: أما ما جاء في ذيل كلامه من ربط المقدم بمسألة ربط الحادث بالقديم
أو المتغير بالثوابت فمن أطراف الأمور، فإن المقصود بما في بحث لفلسفة ما
وراء الطبيعة هو ربط الحادث بالقديم أو المتغير بالثابت في العينة التكوينية لا

(١) حكمت وحكومته المصدر السابق، ص ٢٠٧ - ٢١٣.

في التشريعات، إلا أن يقول: إن مسألة ربط الحادث بالتقديم هو البطون، ومسألة ربط الجريئات المتغيرة بالكبريات الثابتة في الفقه هو الظهور^(١) كما قال في ما سبق: إن الجبر العرفي هو البطون، والجبر الاجتماعي والسياسي هو الظهور. وأما أصل إشكاله على الاستدلال بالتوقيع فقد رجع في الحقيقة إلى نفس مطالبه السابقة حول عدم إمكان شمول التشريع السماوي للسياسة المتغيرة، وقد عرفت الجواب عن ذلك مفصلاً.

وخلاصة الكلام، أن الأحكام الفقهية وإن كانت أحكاماً كلية وثابتة في حين أن القضايا السياسية خارجية وجبرية ومتغيرة، والفقيه حينما يؤدي فتاواه الفقهية لا علاقة له في تلك الفتاوى بالجريئات الخارجية والمتغيرات، شأنه فيها شأن أي إنسان آخر، لكن من جملة المسائل الكمية التي لا بد من البحث عنها في الفقه أنه هل للفقيه ولاية في تلك القضايا لجبرية أو لا؟ فإن ثبت بالبحث أن له الولاية فيها أصبحت هذه الكبرى هي الرابط بين سائر الكبريات الفقهية في القضايا الاجتماعية وتلك السياسات الجبرية المتغيرة، وقد عرفت حجة كلام النسي والإمام في هذه الجريئات والأحكام الحكومية والولاية بحكم الآيات الثلاث المباركات التي شرحناها، وقد دلّ التوقيع الشريف على قيام الفقيه مقام الإمام في كل ما كان الإمام حجة فيه، فثبت بذلك ولاية الفقيه في تلك الأحكام

(١) ولا أدري هل يقبل عندئذ أن يقال: كما لا علاقة بمتغير بالثابت في جانب الظهور كذلك لا علاقة للحادث بالتقديم في جانب البطون، ولذلك يظل أساس إثبات الخلق بعد وضوح عدم كون الخلق مصداقاً للخلق أو جزئياً من جزئياته؟

الحكومية كما ثبتت بذلك حجّة رأي الفقيه، أي فتاواه في الأحكام الكمية الإلهية، والاحتجاج بكلام النبي والإمام بين العبد والمولى ثبت في الأحكام الإلهية والولائية معاً.

وصحيح أن الصغريات السياسية ولمتغيرة لا تعطى من قبل الكتاب أو السنة، ولا من قبل فتاوى الفقهاء، ولكن أصل أنه من هو الذي يجب أن يميز تلك الصغريات ويدير أمور البلاد وفق ذلك استمير أمر كلّ له حكم إلهي يجب أن يعطى من قبل الفقه والشريعة. وهذه الكبرى هي حلقة الوصل بين باقي كبريات الفقه والسياسة في ما نعتق على سياسة تطبيق الكبرى على المصديق، ولا أقصد بذلك أن الفقيه لابد وأن يفتي بمبدأ ولاية الفقيه وإنما أقصد بذلك أن الفقيه لابد وأن يفتي بمبدأ لولاية سواء ينتهي أمر اجتهاده إلى مبدأ ولاية الفقيه أو ينتهي إلى مبدأ حكم المجتمع وولايته على الأفراد، أو إلى أيّ مبدأ آخر، وذلك لما مضى من أن المجتمع كمجتمع غير الأفراد كأفراد مستقلين، فعلى كل تقدير لا يتم الاتحاد بين لولي وسموئي عليه، فنكون على كل حال بحاجة إلى ولاية شرعية، وبما أننا عبید لله تعالى لابد أن نعرف حكم الله في تشخيص تلك الولاية بدليل عقلي أو نقلي فإنّه ما من رافعة إلا ولها حكم، وأصل الحكم والحكومة معاً لابد منه لدى جميع عقلاء (عدا رأي شاذّ نقل عن الشيوعيين بلحاظ ما بعد زمان فرض وصول المجتمع إلى الشيوعية المحض) فلا بد أن نعرف أن الحكم والحكومة لمن؟ وعليه لا يكر ولاية الفقيه لا يحلّ مشكلة ما هو الارتباط بين الكبريات الفقهية والسياسة؟ لأن من ينكرها لا يمكنه أن ينكر أصل

الضرورة إلى الحكومة، ومن فرض أن الحكومة هي المجتمع لا يمكنه افتراض أن المجتمع عين الأفراد المستفيدين، فتهين بالنتيجة إلى ولاية ما ولو للمجتمع كمجتمع على الأفراد هي تصرفاتهم الاجتماعية أو قل: ولاية الأكثرية على المجتمع وذلك عن طريق الانتخاب الذي هو أيضاً واقعة من الوقائع يجب على العبد المؤمن أن يعرف رأي الشرع فيه.

الجمهورية الإسلامية تحت ولاية الفقيه

وهي ختام البحث لذلك من بيان أن لمهدي الحائري تقريرين لإثبات وجود التناقض في أصل جملة (الجمهورية الإسلامية تحت ولاية الفقيه).

التناقض الأول: هو التناقض بين كلمة «جمهورية» وكلمة: ولاية الفقيه، وذلك لأن ولاية الفقيه خاصة الولاية المصطفوية تعني أن الناس جميعاً كالصفار والمجانين لا رأي لهم، ولا تحقق لهم المدخل في الأمور أو التصرف في الأموال والنفوس ولا يحق لهم من أفراد أو هيئات وحتى مجلس الشورى أن يخالفوا رأي ولي الأمر وأوامره، في حين أن الجمهورية تعني في مفهومها السياسي واللفظي والعرفي حاكمية الناس أنفسهم لا غير، وتعني نفى حاكمية أي شخص من الأشخاص أو مقام من المقامات غيرهم، وعليه فالمفهومان متناقضان، فلا اعتبار عقلائي وشرعي وحقوقى لعنوان (الجمهورية الإسلامية تحت ولاية الفقيه) وإذا بطل ذلك عقلاً بالتناقض بص شرعاً، لأن ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وإن شئت أن تتكلم بلغة الله فقل: إن اشتراط الجمهورية برعاية الفقيه اشتراط لعقد أو معاملة بشرط على خلاف مضمون ذلك العقد أو المعاملة من قبيل أن يقول البائع: بعثك المتع الفلاني بشرط أن لا تملكه، والشرط المحالف لمهية العقد ليس فاسداً فحسب، بل يُبطل أيضاً - في رأي واجتهادنا - العقد، وإذا بطلت الجمهورية الإسلامية بطلت كل قراراتها مع الداخل والخارج ومن حق الإيرانيين في أي زمان منحت لهم الفرصة أن يطالوا بحقوقهم المشروعة داخلياً وخارجياً.

فإن قلت، لو كان الأمر كذلك فمع من تتعامل اليوم دول العالم والمحافل الدولية في معاملاتها مع الجمهورية الإسلامية، في حين أن هذا العنوان ليس إلا تناقضاً ووهماً أو حياًلاً؟ وكيف اعترفوا برسميتها وعضويتها في المجتمعات؟ قلت: إنهم تحيلوا أن معنى ولاية الفقيه إشرافه كمقدم قضائي على عدم التخلف عن الدستور، وهذا من الوجهة المشرقة للديموقراطية ومحاكمة الناس على أنفسهم، ولم يعرفوا معنى ولاية أمر المسمين^(١).

أقول: ليكون معنى الجمهورية في مصطلحها الغربي (وهي من المصطلحات الوافدة من الغرب) ما قاله من حكم الناس أنفسهم بأنفسهم، ولكن ليس المفروض بنا تقليد الغرب، فنحن لدينا مصطلحات إسلامية أولاً، ثم مصطلحات مستجدة قد نحن مستجدوها، وقد أخذها من الغرب ونتصرف في معناها، وقد أخذها من الغرب من دون تصرف حينما نراها صحيحة.

(١) حكمت وحكومت المصدر السابق، ص ٢١٧ - ٢١٨.

والسيد الإمام وضوان الله تعالى عليه تدفهم الأمة الإسلامية معنى العبارة، ثم طلب منهم التصويت على هكذا نظام، ورضح لهم أن شرعية الحكومة تأتي من قبل الولي الفقيه، وأن الولي الفقيه رأى المصلحة في انتخاب رئيس الوزراء إبان انتصار الثورة المباركة، وبعد ذلك رأى لمصلحة في انتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الدستور وما إلى ذلك، وسمى كل ذلك - بمناسبة ما لديه من الانتخابات الحرة - بالجمهورية، ولم يقل: إن المقصود بالجمهورية كون المصدر الأساس لولاية الحكم نفس نفس حتى ينافي هذا المفهوم مفهوم ولاية الفقيه، لتكونت من ذلك الجمهورية الإسلامية تحت ولاية الفقيه بالمصطلح الذي روجه نفس السيد الإمام في شعبه لا بمصطلح عربي لكلمة الجمهورية.

والتناقض الثاني يكمن في نفس كلمة ولاية الفقيه مع تعيين الولي الفقيه بالانتخاب. وتوصيح ذلك حسب ما ذكره مهدي الحائري هو أن الرجوع إلى رأي الأكثرية لانتخاب الخبراء ثم انتخاب الخبراء للقائد يعني أن انتخاب ولي الأمر من شأن الناس أنفسهم. وهذا يمسس يستبطن التناقض لأن احتياجهم إلى الولي يعني أنهم كالصغار والمجانين، و انتخابهم للولي يعني أنهم راشدون، فلهي حق الانتخاب بأنفسهم، وهذا هو التناقض بعينه، فإن من له حق انتخاب ولي نفسه ليس قاصراً حتى يكون مولى عيه، وإن لم يكن مولى عليه لم يكن له ولي، لأن الولي والمولى عليه متضايغان، ولو كان حقاً مولى عليه ومحتاجاً إلى

الولي لم يكن يحق له الانتخاب^(١).

أقول: لو كان يقصد بهذا الكلام فرض تضاد حقاً بين مفهومى الولاية ورشد المولى عليهم فيقول: إن مفهوم الولاية منح مفهوم يستبطن كون المولى عليه صغيراً أو مجنوناً أو نحو ذلك، فيقع التيهنت حقيقة بين مفهوم الولاية وفرض كون المولى عليهم راشدين وعقلاء، فمن الواضح أن تناقضاً أو تضاداً معهومياً بين الولاية ورشد المولى عليهم غير موجود، وإلا لأصبحت ولاية الله على عباده الراشدين والعقلاء أيضاً غير معقولة.

ومهدي الحائري وإن أنكر ولاية الرسول والأنمة ﷺ ولكني لا أدري هل ينكر ولاية الله تعالى على العباد أيضاً، أو يؤمن بولايته عز اسمه عليهم؟

لإن كان يؤمن بولاية الله تعالى، إن استحالة التناقض لا تقبل الاستثناء بما إذا كان الطرف هو الله سبحانه وتعالى فهل الناس كلهم صغار أو مجابين حتى أصبح الله سبحانه وتعالى ولياً عليهم؟ وإن كان ينكر حتى ولاية الله تعالى لزم سقوط الأوامر الإلهية أيضاً، وليس فقط سقوط ما يسمى بالأوامر الحكومية أو الولاية وبهذا يسقط الإسلام بل وكل دين سماوي.

ولعل مهدي الحائري يعتذر عن ذلك بأن الله تعالى لم يعمل ولاية على العباد بأوامر تأسيسية، وإنما أرشدهم إلى نفس أحكام العقل، لأن الأحكام الشرعية الطاف في الأحكام العقلية.

ولكن أقل ما يرد على هذا الكلام (ويغض النظر عن ولاية المالك على المملوك

^(١) المصدر السابق، ص ٢٦٩.

والخالق على المخلوق^(١) هو الإشكال بلحاظ مبناه، هو حيث التزم في ما مضى بأن نصوص الأوامر العبادية تأسيسية وليست الطافاً في الأحكام العبادية، فنقول بناءً على هذا: إنه يلزم من إنكار ولاية الله سقوط العبادات، وهذا كافٍ في سقوط الإسلام، بل سقوط كل دين سماوي، لأنه لا يخلو أي دين سماوي عن العبادات.

أما إذا اعترف بعدم التضاد أو التناقض بين مفهومَي الولاية ورشد المولّي عليهم، ولكنه قال: إنه من الثابت في فقهنا أن الولاية الفقهية إنما تكون لسدّ نقص المولّي عليه، فإن لم يكن صغراً أو جنوناً أو سفه أو غياب أو عجز أو نحو ذلك في المولّي عليه لم يثبت الفقه عليه ولتأ، ولذا ترى أن ولاية الأب مثلاً تنتهي ببلوغ الطفل ورشده، أما ولاية الله فليست ولاية فقهية ومجموعة من قبل الله تعالى، وإنما هي ولاية المالك (بالمعنى الحقيقي للمالكية لا الاعتباري الفقهي) على مملوكه وولاية النبي والإمام.. بعد الاعتراف بها - أيضاً شعبة من شعب ولاية الله تعالى باعتبارهم مظهرأ جلياً من مظاهر الله، وليست ولاية فقهية من قبيل ولاية الأب على أطفاله، وهذا بخلاف ولاية الفقيه، فإنها ولاية فقهية لا تجعل إلّا لدى تصور المولّي عليه.

فالجواب على هذا الإشكال هو: أن الأفراد بما هم أفراد مستقلون وإن كان كثير منهم راشدين ولا قصور فيهم، لا من ناحية الصغر ولا من ناحية العقل ولا من

(١) وكذلك ينظر عن أنه لو تمّ عدم التأسيس فلأنما يتم في موارد باب التحسين والضمح العقلين لا في موارد مجرد المصالح والمفاسد، وقد وضعنا الفرق بين البابين في أبحاثنا الأصولية.

تأمية العجز ولا من أي نواح أخرى؛ ولكنهم بما هم جزء من المجتمع يتلون ببعض القصور حتى ولو فرضوا جميعاً - كأفراد مستقلين - عباقرة وعقلاء وأذكياء وراشدين، فمن جملة قصورهم أنه يستحيل عليم عادة الاتفاق على آراء موحدة في قضاياهم الاجتماعية التي لا بد فيها من توحيد الرأي لولا من يفرض عليهم رأياً موحداً، وذلك كما في قضايا السلم والحرب والسياسات العامة الاقتصادية أو الخارجية أو الداخلية التي لا بد من توحيدها، ومن جملة قصورهم أن فيهم ظالمين ومظلومين شاءوا أم أبوا، وكثيراً ما يعجزون عن تأديب الظالم لولا وجود سلطة تتدخل في الأمور بوكالة أو ولاية، ومن جملتها أنهم كأفراد قليلو الاطلاع على الأحداث العالمية التي تؤثر على تحديد الموقف في مواقفهم الاجتماعية والسياسية إلى غير ذلك من النقائص والقصور.

ويفترض لملء هذه النقائص والقصور أحد طريقتين لا ثالث لهما في زمن

غلبة المعصوم:

الطريق الأولى أن يقال: إن حل ذلك يكون بالتوكيل، ولا حاجة إلى الولاية، فهم يوكلون أمرهم إلى من يتخبونه بأراء الأكثرية، ويحددون نظامهم بالمقررات التي تصوب أيضاً بأكثر الآراء، ويشخصون وكلاءهم في مجلس المشاورة وقضائهم أيضاً بنحو من هذا القبيل وما إلى ذلك من الأمور التي تتم جميعاً بروح التوكيل لا الولاية، وذلك بأشكال مختلفة على اختلاف أشكال الديمقراطية.

ولكن الذي يرد على ذلك ما مضت الإشارة إليه سابقاً من أن هذه التوكيلات

إنما تصدر من المجتمع كمجتمع لا من الأفراد المستقلين، وهناك فرق بين بين المجتمع والأفراد، ولذا قد تتعارض مصالح المجتمع مع مصالح الأفراد، ورب فرد لم يؤمن أصلاً بنظام الديمقراطية، ولم يشترك في الانتخاب ولو فرضناه خاطئاً في ذلك، ورب فرد لم يكن بالغاً رشيداً في زمان الانتخاب ثم بلغ الرشد قبل انتهاء الفترة التي تم الانتخاب لها، ورب إنسان اشترك في الانتخابات وأعطى الوكالة ثم ندم، والتوكيل أمر قلبي ينتهي قهراً بالتراجع عنه، ولهذا يجوز للأمة على رأي الديمقراطية عزل الرئيس المنتخب إن تراجعت عنه بأكثرية الآراء أو بالإجماع، لكن حينما يتراجع البعض من الأقلية لا يقولون بسقوط الرئيس عن الرئاسة بالنسبة لذلك البعض مع أن التوكيل بمقدار ذلك البعض قد انتهى.

وهذا أحد معاني أن المجتمع قد فرغ من نفسه على الفرد، وعليه فلم تعد هذه الانتخابات تعني مجرد توكيل بحت، بل تعني في ما تعني ولاية على الأفراد غير الناضجين أو غير المقتنعين أو النادمين أو نحو ذلك. وإن شئت عثر عن ذلك بما مضى من ولاية المجتمع على الأفراد المستقلين، فهذه الولاية بحاجة إلى دليل شرعي كأي ولاية أخرى.

الطريق الثاني، هو حل ذلك عن طريق الولاية الفقهية، ولا أقصد بالولاية الفقهية ولاية الفقيه، بل أقصد بها الولاية التي هي من أحكام الفقه كولاية الأب على الأطفال، وهذه الولاية وإن كانت خاصة بفرض قصور المولئ عليه، لكن القصور لا يختص بقصور الصغر أو الجنون، بل يشمل قصور العجز. وقد شرحنا

بعض أمثلة عجز الأفراد - رغم رشد هم بل وعبقريتهم - في قضاياهم الاجتماعية لولا الولي أو الوكيل، فإذا توضح عدم تمامية فكرة التوكيل وهو الطريق الأول انحصر الأمر بفكرة الولاية والتي لا يمكن أن تأتي إلا عن طريق جعل خاص أو عام من قبل الولي الحقيقي وهو الله تعالى، أو من عيّنهم من الأنبياء والأئمة.

وصحيح: أن تعيين غير المعصوم لا يكون عادة إلا لسد فراغ النقص في المولى عليه، لكن النقص موجود كما شرحنا، ولا ينحصر النقص الذي هو بحاجة إلى الملء والعلاج في مثل كون الأفراد جميعاً أطفالاً أو مجانين.

وكل هذا لا يعني إثبات ولاية الفقيه، بل يعني إثبات ضرورة تشخيص الولي عن طريق كبرى شرعية تعطى في الفقه. أمّا أن تلك الكبرى ما هي؟ فهل هي عبارة عن فكرة الانتخاب، أو عن ولاية الفقيه، أو غير ذلك؟ فهذا ما أشرنا إليه سابقاً في هذه الورقات في بحث ولاية التوقيع، وما شرحناه في كتابينا (أساس الحكومة الإسلامية) و(ولاية الأمر في عصر الغيبة).